This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

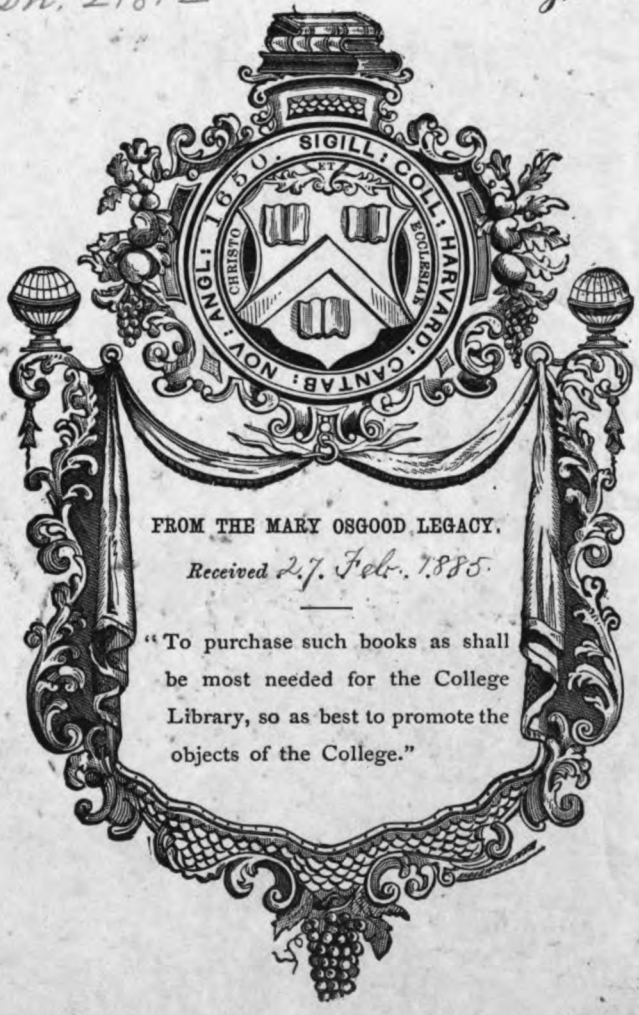
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN PYRN K

Dn. 218.2

Bd. May, 1885.



FROM THE MARY OSGOOD LEGACY.

Received 27. Feb. 1885.

"To purchase such books as shall be most needed for the College Library, so as best to promote the objects of the College."

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

STUDIEN

ÜBER

DANTE ALIGHIERI.

VON

DR. J. A. SCARTAZZINI.

(Separatabdruck aus dem vierten Bande des Jahrbuchs der deutschen Dante-Gesellschaft. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1877.)

Digitized by Google

Dn. 218. 2

FEB 27 1885

Digitized by Google

Zu Dante's Seelengeschichte;

auf Grund seiner eigenen Geständnisse auf der Höhe des Reinigungsbergs.

Die Abhandlung "Zu Dante's innerer Entwickelungsgeschichte" an der Spitze des vorigen Bandes des Jahrbuchs, hob mit der Klage an, dass die Erforschung des innern Entwickelungsganges des Dichters der *Divina Commedia* ein Feld sei, welches im allgemeinen als ein brach liegendes bezeichnet werden müsse.[1]) Es sind nun, seitdem jene Abhandlung geschrieben worden, über fünf Jahre vergangen, die Dante-Literatur hat sich in diesem Zeitraume, wie ein Blick auf die Bibliographie zeigt, nicht unwesentlich bereichert, Forscher verschiedener Nationen haben sich bemüht, in das Verständniss der historischen Erscheinung des Dichters und seiner Werke tiefer einzudringen: — und dennoch ist die nämliche Klage heute nicht minder berechtigt als sie es damals war. Was seither in dieser Richtung geleistet worden, ist so unbedeutend, dass es eine Erwähnung kaum verdient.

---

[1]) Jahrbuch, III, 2 fg.

Digitized by Google

Italienische Forscher haben nach wie vor der Frage keine Aufmerksamkeit geschenkt; die Wenigen, die von jener Abhandlung Notiz nahmen, begnügten sich entweder mit einem kurzen Referate[2]), oder mit einigen flüchtigen Bemerkungen[3]), oder gar mit der schüchternen Entschuldigung, auf die Frage nicht eintreten zu können.[4]) In den mir bekannt gewordenen französischen und englischen Arbeiten ist auch nicht eine einzige nennenswerthe einschlägige Bemerkung zu finden. Es ist eben leichter, das längst Bekannte in etwas veränderter Form zu reproduciren, als durch gründliche Forschung die Wissenschaft um einen Schritt weiter zu fördern. Das Beste, was deutscherseits hierüber geleistet worden, ist in demselben Bande des Jahrbuchs enthalten. Was später von Notter, Delff, Jacob u. a. über die trilogische Entwickelung des Dichters bemerkt wurde, darf kaum als ein wesentlicher Fortschritt auf dem allerdings schwierigen Pfade bezeichnet werden.

So steht denn die Forschung der Seelengeschichte Dante's wesentlich auf dem nämlichen Standpunkte, auf welchem sie vor fünf Jahren stand. Meinerseits habe ich mich seither in das Studium der *Divina Commedia* zu vertiefen gesucht und ich darf vielleicht hoffen, in meinem Commentar, namentlich in dem kürzlich erschienenen zweiten Bande desselben, die betreffende Frage um einen nicht unwesentlichen Schritt weiter geführt zu haben. Und wenn sich bis dahin die meisten Dante-Forscher gegen die zuerst von Witte und dann von mir geltend gemachte Auffassung im Ganzen ablehnend verhielten, so glaube ich nunmehr die Berechtigung derselben nicht blos, sondern auch deren Richtigkeit an allen irgend darauf deutenden Stellen der *Commedia* nachgewiesen zu haben.

---

[2]) Ferrazzi, *Manuale dantesco*, IV, 41.
[3]) Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, 264 fg.
[4]) D'Ancona, *La Vita Nuova di Dante* (Pisa 1872), S. 123.

Digitized by Google

Dass hierbei vorzüglich die letzten Gesänge des Purgatorium, und darunter namentlich die erschütternde Scene beim Erscheinen Beatrice's auf dem irdischen Paradiese, in Betracht kommen, darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Diese Scene — die Vorwürfe Beatrice's und Dante's Geständnisse im Zusammenhange zu betrachten und die daraus sich nothwendig ergebenden Schlussfolgerungen auf des Dichters Seelengeschichte zu beleuchten, ist der Zweck gegenwärtiger Abhandlung. Damit erfülle ich zugleich das vor sieben Jahren gegebene Versprechen[5]), einen zweiten Theil der Auslegung der Schlussvision des Purgatorium folgen zu lassen. Jedoch nur theilweise. Nicht einen Commentar jenes ganzen Abschnittes der Vision, sondern nur eine Entwickelung der Seelengeschichte Dante's auf Grund desselben soll gegeben werden. Auf eine eigentliche Auslegung der bezüglichen Gesänge glaube ich jetzt verzichten und auf meinen umfassenden Commentar hinweisen zu dürfen, worin auch manche meiner damaligen Aufstellungen theils ihre Berichtigung, theils ihre nähere und eingehendere Begründung gefunden haben.

Im Purgatorium ist Dante's Haltung eine wesentlich andere als in der Hölle. Während er die Räume der Hölle durchwandert, ohne von den Qualen, die daselbst hausen, berührt zu werden, bleibt er im Purgatorium von den reinigenden Qualen nicht verschont. Dort setzt er über den Styx auf sicherm Kahne und nur durchs Anschauen lernt er die Pein kennen, welche die Zornigen leiden[6]); hier muss auch er durch den Rauch des dritten Kreises hinschreiten, ob des lästigen Qualms muss er sein Auge geschlossen halten[7]); dort schreitet er auf dem Rande hin, wo keine Feuerflocken von oben herniederfallen, wo der Boden nicht

---

[5]) Jahrbuch, II, 150.
[6]) Inf. VII, 100 fg. VIII, 28 fg.
[7]) Purg. XVI, 1 fg.

Digitized by Google

brennt unter seinen Sohlen[8]): hier muss er durch die läuternden Flammen hindurch und am eigenen Leibe die Qual des siebenten Kreises erfahren.[9]) Dort ist er Zuschauer, hier zugleich Büssender. Er trägt die Merkmale der sieben Todsünden an seiner Stirne, und die Aufgabe, die ihm angewiesen wird, besteht nicht etwa blos darin, zu betrachten wie sich der Seelen Reinigung auf dem heiligen Berge vollzieht, sondern auch selbst zu büssen und durch Busse die Wunden zu tilgen, welche die Sünden ihm geschlagen.[10]) Freilich scheint seine Busse einen mehr symbolischen Charakter zu tragen, denn die eigentliche reale Busse und Reinigung erwartet der Dichter erst dann zu vollziehen, wenn sein Ich die leibliche Hülle im Tode abgeworfen haben wird[11]); gleichwohl kann ihm aber sein Führer am Eingange des irdischen Paradieses erklären, sein Wille sei nunmehr frei, gerade und gesund, weshalb er ihm auch Krone und Mitra verleihe.[12])

Es scheint hiernach, als wäre der Dichter von dem Momente an völlig entsündigt gewesen, da er aus dem läuternden Feuer des siebenten Kreises des Reinigungsberges heraustrat. Und in der That, die meisten Ausleger stehen nicht an zu bemerken, am Eingange des irdischen Paradieses und noch vor Beatrice's Erscheinung sei der Dichter bereits von Sünden rein gewesen, eine Bemerkung, der ich entgegentreten zu müssen glaubte[13]), da sie durch den weitern Gang der Handlung als eine unrichtige sich erweist und Dante selbst uns belehrt, dass er erst dann rein und zum Aufschwung zu den Sternen bereit sich fühlte, nachdem er Lethe sowohl als auch Eunoè gekostet.[14]) Weit entfernt völlig

---

[8]) Inf. XV, 43 fg.

[9]) Purg. XXVII, 46 fg.

[10]) Purg. IX, 112 fg.

[11]) Purg. XIII, 133 fg.

[12]) Purg. XXVII, 140—142. Ueber den Sinn des letzten Verses vgl. meinen Commentar zu dieser Stelle.

[13]) In meinem Commentar II, 568 u. ö.

[14]) Purg. XXXIII, 142 fg.

Digitized by Google

rein zu sein, ist er nicht einmal befähigt, seine Beatrice ohne Schleier zu schauen, bevor er sich einer anderweitigen Sühnung unterworfen.

Und doch sind die sieben *P* hinweggewischt von seiner Stirne, somit getilgt und gesühnt die Sünden, welche auf den verschiedenen Kreisen des Büsserlandes ihre zeitliche Strafe finden! Und doch hat ihm Virgil erklärt, sein Wille sei nunmehr frei, gesund und richtig, sodass es fehlerhaft wäre demselben nicht zu folgen.[15])

Offenbar genügt es hier nicht, mit den Auslegern einfach von einer abermaligen Busse zu reden.[16]) Allerdings muss sich Dante nicht allein einer abermaligen Busse unterwerfen, er muss seine Sünde förmlich bekennen und Vorwürfe hören, wie er sie so bitter und so schwer auf seiner ganzen Wanderung nirgends vernommen, er muss noch eine Scham empfinden, wie er sie auch dann nicht empfand, als er noch alle sieben *P* an seiner Stirne trug, eine Scham, unter deren Last er zusammenbricht.[17]) Unabweisbar drängt sich hier aber die Frage auf, für was für Sünden denn der Dichter so ernstliche Busse dort thun muss, wo er das eigentliche Büsserland bereits hinter sich hat.

Dass man hierbei weder an die Sündhaftigkeit im allgemeinen, noch auch an irgendeine jener Sünden, die anderswo bestraft und abgebüsst werden, denken darf, folgt unwidersprechlich daraus, dass Dante's Fall ein Ausnahmefall ist. Ein Ausnahmefall, sagen wir; denn nicht nur deutet der Dichter

---

[15]) Purg. XXVII, 140. 141.

[16]) Die meisten Ausleger gehen über diesen Umstand stillschweigend hinweg. Philalethes (zu Purg. XXX, 145) begnügt sich zu bemerken, dass sich Dante einer neuen Sühnung unterwerfen muss, um "aus dem Zustande des Kampfes in den Zustand der vollen Vereinigung mit Gott" überzugehen. Von der eigentlichen Schwierigkeit, wenn man sie so nennen will, scheint noch kein einziger Ausleger die leiseste Ahnung gehabt zu haben.

[17]) Vgl. Purg. XXXI, 88 fg.

Digitized by Google

nirgends an, dass auch den abgeschiedenen Geistern eine, sei es Wiederholung sei es Vollendung ihrer Busse jenseit des letzten Kreises des Büsserlandes bevorstehe, nicht nur schliesst sein ganzes System eine solche Annahme schlechterdings aus, sondern, um dem Leser den Unterschied recht deutlich zum Bewusstsein zu bringen, stellt er neben sich eine Dichterseele, die, nachdem sie Jahrhunderte hindurch im Büsserlande geweilt, endlich die Stunde ihrer Erlösung schlagen hörte und nunmehr gen Himmel eilt. Im fünften Kreise hatte sich zu den zwei Wanderern durch die Regionen der Ewigkeit ein dritter, der römische Dichter Statius, gesellt, welcher, wenn auch als durchaus stummer und passiver Zuschauer, Dante's Begleiter bleibt bis zu dessen Aufschwung zu den Sternen. Ist es nun schon von Anfang an nicht eben leicht, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, welche Rolle dem römischen Dichter nach dem Sinne Dante's in der Symbolik des Gedichts anzuweisen sei, so wird dessen Gestalt doppelt räthselhaft, sobald die Schwelle des irdischen Paradieses überschritten ist. Wozu denn, so muss man unwillkürlich fragen, wozu denn die zweimalige Erwähnung des Statius in der Schilderung der grossen Vision des irdischen Paradieses[18]), während er doch in der Vision selbst gar keine irgendwie thätige Rolle spielt? Ich habe anderweitig[19]) wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass sich ein tiefer liegender Zweck dieser zweimaligen Erwähnung schlechterdings nicht errathen lasse, dabei aber eingeräumt, einerseits, dass Dante zu dieser Erwähnung seine Gründe gehabt haben, andererseits, dass Statius in der *divina foresta* als eine symbolische Persönlichkeit zu betrachten sein möchte. Konnte ich dort weder die Frage nach dem Zweck der Erwähnung noch auch die nach der symbolischen Bedeutung des römischen Dichters beantworten, so glaube ich nunmehr die Antwort ge-

[18]) Purg. XXXII, 29. XXXIII, 134.
[19]) In meinem Dante-Commentar, II, 727 fg. 799.

Digitized by Google

funden zu haben. Wie Dante in der *Divina Commedia* nicht allein seine eigene Person darstellt, sondern zugleich Repräsentant der im Leibesleben noch weilenden, nach Erleuchtung und Erlösung sich sehnenden Gesammtmenschheit ist, so ist Statius im irdischen Paradiese der Repräsentant der Seelen aller, die, nachdem sie durch Busse sich völlig gereinigt, das Büsserland verlassen, um zum Himmel emporzuschweben. Die zweimalige Erwähnung des Statius sodann hat keinen anderweitigen Zweck als der in ihr selbst liegt; mit andern Worten: sie ist Selbstzweck. Dante erwähnt den römischen Dichter einfach um ihn zu erwähnen; das eine mal um den Leser daran zu erinnern, dass Statius auch nach dem Verschwinden Virgil's bei ihm blieb, das letzte mal um darauf aufmerksam zu machen, dass Statius sein Begleiter blieb bis zu seiner Rückkehr von Eunoè's hochheiligen Fluten. Und wenn gefragt wird: wozu diese besondere Erinnerung? so lautet die Antwort: Damit der Unterschied zwischen dem im Leibesleben noch weilenden Dante und den geschiedenen und durch das Feuer der Reinigung hindurchgegangenen Seelen nicht ausser Acht gelassen werde. Jener hat noch jenseit des letzten Kreises des Büsserlandes einer ernstlichen Busse sich zu unterwerfen; diese hören keine Vorwürfe mehr, bedürfen und thun keine Busse mehr, denn sie haben ihre Busse vollendet, bevor sie eintraten in die Region, wo der Menschheit Wurzel ohne Schuld gewesen. Darum wird der Anwesenheit des Statius gedacht, obwohl er im irdischen Paradiese ein durchaus passiver Zuschauer bleibt, so sehr, dass nicht einmal erwähnt wird, ob er ebenfalls von Lethe und Eunoè getrunken.[20]) Darum lässt ihn Dante bis zu seinem Aufschwung

---

[20]) Lubin (*La Matelda di Dante*, Graz 1860, S. 10 Note) ist geneigt anzunehmen, dass Statius weder in Lethe noch in Eunoè eingetaucht worden, noch auch von deren Wasser getrunken. In der That lässt sich diese Frage nicht unbedingt bejahen; doch scheint die Stelle Purg. XXXIII, 135 wohl dafür und gegen Lubin's Ansicht zu sprechen. Wozu

Digitized by Google

zu den Sternen sein Begleiter sein, obwohl er schon längst den freien Willen nach besserer Behausung in sich empfunden.[21])

Doch auch ganz abgesehen von Statius liegt es im ganzen von Dante in seinem Gedichte befolgten System, dass für die Bewohner der verschiedenen Kreise des Reinigungsberges keine weitere Busse mehr stattfindet, wenn sie einmal die Grenze des siebenten und letzten Kreises überschritten. Abgeschmackt und geradezu thöricht wäre die Annahme, dass auch ihrer so erschütternde Scenen auf der Höhe des irdischen Paradieses warten, wie sie der Dichter selbst erleben muss. Es ist vielmehr, wenn irgend etwas, völlig evident, dass Dante's Fall ein Ausnahmefall ist, und zwar ein Ausnahmefall nach einer doppelten Richtung hin. Abweichend von dem für die übrigen Bewohner des Büsserlandes geltenden Gesetze hat er sich im irdischen Paradiese einer strengen Busse zu unterwerfen, weil er, ebenfalls von dem sonst allgemein geltenden Gesetze abweichend, die Schwelle des irdischen Paradieses betreten hat mit Sünden beladen, die noch nicht gesühnt sind. Denn es ist einfach nicht wahr, was hin und wieder behauptet worden ist, dass der Dichter bereits am Eingange des göttlichen Haines als der Typus des gereinigten und tugendhaften Menschen dastehe. Wenn man sich für diese Ansicht auf Virgil's Abschiedsrede berief, so werden wir sofort sehen, was es mit dem Sinn dieser Abschiedsrede für eine Bewandniss hat. Völlig unstatthaft ist es aber, aus dem Umstande, dass ihn Matelda als "Bruder" anredet, diesbezügliche Folgerungen ziehen zu

---

hätte Matelda den Statius aufgefordert, mit zum Eunoè zu folgen, wenn er weder eingetaucht werden noch von dem Wasser des heiligen Stromes trinken sollte? Man vergleiche auch meinen Commentar zu dieser Stelle, II, 799.

[21]) Der Ausdruck: *Sentii libera volontà di miglior soglia* (Purg. XXI, 68. 69) scheint mir equivalent dem andern: *Puro e disposto a salire alle stelle* (XXXIII, 145). Sonach war Statius, als er den fünften Kreis verliess, ebenso reif für den Himmel wie Dante nach dem Genusse des Wassers des Stromes Eunoè.

Digitized by Google

wollen.[22]) Die geheimnissvolle Frau redet ihn einfach mit dem Namen an, mit welchem ihn auch die übrigen Seelen des Purgatorium angeredet haben.[23]) Wer rein ist bedarf keiner Busse mehr, und die Busse wiederholt sich nur dann, wenn zuvor die Sünde wiederholt wurde. Nachdem er aber aus dem Kreise der Wollüstigen getreten hat Dante bis zur Scene auf dem irdischen Paradiese keine Sünde mehr auf sich geladen, für die er dort Busse thun müsste. Wenn er es aber gleichwohl thut und thun muss, so geschieht es, weil von früher her noch ungebüsste Sünden auf ihm lasten, Sünden, die er noch nicht genügend bereut und abgebüsst, Sünden, die nicht auf irgendeinem der Kreise des Purgatorium abgebüsst und gesühnt werden.

Es ergibt sich somit das Problem, welches sich durch die zwei Fragen präcisiren lässt: erstens, was für Sünden sind es denn, welche bei unserm Dichter noch nicht gesühnt sind, nachdem er bereits über die Schwelle des irdischen Paradieses getreten? und zweitens, warum vollzieht sich seine Busse dort, wo sonst keine Busse mehr vorkommt, weil keinem noch nicht versöhnten Sünder der Zugang gestattet ist? Die Beantwortung dieser beiden Fragen dürfte uns den Schlüssel zur Seelengeschichte unsers Dichters an die Hand geben. Trachten wir aber die Antwort hierauf aus seinen eigenen Worten oder wenigstens Andeutungen zu entwickeln.

Wir bemerkten soeben, dass es sich bei der erschütternden Scene im irdischen Paradiese um Sünden handle, die in keiner sonstigen Region des Purgatorium gesühnt werden. Um diese Behauptung zu beweisen, würde bereits die sehr einfache Bemerkung hinreichen, dass, sofern es sich um eine der sieben

---

[22]) Wie z. B. Giuliani thut (*Dante spiegato con Dante* in der Zeitschrift *Il Propugnatore*, Bologna 1872, Bd. V. Theil I, 399).

[23]) So Belacqua, IV, 127; Oderisi, XI, 82; Sapia, XIII, 94; Statius, XXI, 13; Forese Donati, XXIII, 97; Bonagiunta, XXIV, 55; Guido Guinicelli, XXVI, 115, u. s. w.

Digitized by Google

Kapitalsünden oder um solche handelte, die im Vorpurgatorium abgebüsst werden, auch Dante's Busse auf dem betreffenden Kreise sich vollzogen hätte. Es kommen aber auch noch andere Umstände hinzu, welche zu dieser Annahme, zu diesem Schlusse hindrängen. Eintretend in das eigentliche Purgatorium trägt der Dichter die Zeichen der sieben Todsünden an seiner Stirne, welche nach und nach durch, wenn auch nur symbolische, Busse hinweggetilgt werden. Dass die sieben *P* aus seiner Stirne ausgelöscht sind, hat nun offenbar die Bedeutung, dass nunmehr der Dichter gereinigt ist und frei von den Sünden, welche jene *P* bedeuteten. Frei und gereinigt also von den Sünden des Stolzes, des Neides, des Zornes, der *Accidia*, des Geizes, der Schlemmerei und der Wollust. Und wenn von all diesen Sünden frei und gereinigt, so folgt denn doch wohl nothwendig hieraus, dass er nicht auf den Höhen des irdischen Paradieses wieder von vorne mit der Busse für dieselben wird beginnen müssen. Da er aber dort dennoch einer, und zwar der strengsten und ernstesten Busse sich unterwerfen musste, so folgt hinwiederum nothwendig hieraus, dass er auch noch mit andern Sünden beladen war als die, welche weiter unten abgebüsst werden.

So einfach und eigentlich selbstverständlich diese Sätze auch sind, so müssen sie dennoch mit Nachdruck betont werden, da sich, wie wir sehen werden, wichtige Folgerungen daraus ergeben und sie von allen Auslegern ohne Ausnahme ausser Acht gelassen worden sind. Gerade die Nichtbeachtung dieses Umstandes war mit eine Quelle, woraus die Ansicht entquoll, die Geständnisse Dante's und die Vorwürfe seiner Beatrice möchten sich auf Sünden der Sinnlichkeit beziehen, eine Ansicht, die durch das soeben Bemerkte bereits ausgeschlossen ist und sich uns in der Folge noch mehr als eine durchaus irrige erweisen wird.

Bevor wir aber mit dem Dichter in den göttlichen Hain treten und Beatrice's Vorwürfe sowie seine eigenen Geständnisse näher ins Auge fassen, müssen wir noch einige Augenblicke bei

Digitized by Google

Virgil und seinen zu Dante gesprochenen Abschiedsworte[24]) weilen. "Das zeitliche und das ewige Feuer hast Du gesehen, mein Sohn, und bist nun dorthin gelangt, wo mein Blick nicht weiter reicht", so beginnt der zuverlässige Führer seine Abschiedsrede. Und was für Dinge sind es denn, wovon Virgil bekennt, dass er sie durch sich selbst *(io per me)* nicht mehr zu unterscheiden *(discerno)* vermöge? Die göttlichen Dinge, antworten uns die Ausleger einstimmig. Gewiss ist diese Antwort die zunächst liegende und sie ist so richtig, dass sie nicht einmal eines Beweises bedarf. Liegt aber nicht vielleicht auch noch etwas mehr in diesen Worten des Meisters, als dass er nicht ferner im Stande ist, seinen Schützling über die Dinge zu belehren, die sich ihm fortan darbieten, auf die Fragen zu antworten, welche diese Dinge veranlassen werden? Ich meine wohl. Wenn wir vernehmen wie Virgil dem Dichter erklärt, er möge fortan nur sein Gefallen zum Führer nehmen, sein Wille sei nunmehr frei, gesund und richtig, wenn wir daneben die scharfen Vorwürfe halten, die Dante später von Beatrice hören muss, die demüthigen Geständnisse, die er vor ihr ablegt; dann drängt sich uns unabweisbar der Gedanke auf, dass, wie Virgil's Blick nicht weiter in die Höhe reichte, so auch nicht weiter in die Seelentiefen Dess, der seiner Führung anvertraut worden. Mit andern Worten: Dante ist noch mit Sünden beladen, die dem weitreichenden Blicke seines Führers sich entziehen. Dieser erklärt ihn daher für rein, seinen Willen für frei, richtig und gesund, dies aber nur soweit sein eigener Blick reicht. Beatrice's Blick hingegen, der viel tiefer dringt, nimmt an Dante Flecken und Sünden wahr, die Virgil nicht wahrzunehmen vermocht hatte. Wir wissen aber, dass Virgil's Sehen und Wissen dort seine Grenze hat, wo die Geheimnisse des christlichen Glaubens

[24]) Purg. XXVII, 127—142.

Digitized by Google

anheben.[25]) Auch in die Seelentiefen wird demnach sein Blick nicht weiter reichen als bis dort, wo die auf diese Glaubensgeheimnisse sich beziehenden Angelegenheiten anheben. War nun Dante, als die Wanderer bis zur Schwelle des irdischen Paradieses anlangten, noch mit Sünden belastet, die Virgil's Auge nicht zu sehen vermochte, so konnten diese Sünden eben nur solche sein, die auf die Geheimnisse des christlichen Glaubens Bezug hatten. Und hinwiederum: war Dante mit solchen Sünden behaftet, so mussten diese dem Auge seines Führers verborgen bleiben, dieser konnte ihm demnach das Zeugniss ausstellen, welches er in seinen Abschiedsworten über ihn äussert.

Zum nämlichen Ergebniss werden wir auch durch eine andere Betrachtung geführt. Wohl ist es dem Dichter gestattet, nachdem das letzte *P* von seiner Stirne getilgt ist, in den göttlichen Hain einzutreten und in demselben zu wandeln. Aber der Gotteswald ist durch den Lethestrom, der durch denselben fliesst, in zwei Abtheilungen eingetheilt, wovon die eine unserm Wanderer vorläufig noch unzugänglich ist. Wie er auch der Welle zürnt, die eine Scheidewand zwischen ihm und der lieblich am jenseitigen Ufer sich ergehenden Matelda bildet[26]), wie er auch drüben am andern Ufer zu sein sich sehnt, — der Strom bildet doch eine Grenze, die ihm vorläufig noch nicht gestattet ist zu überschreiten. Er ist zwar im irdischen Paradiese angelangt und doch kann er sich nicht ungehindert in demselben ergehen. Nach der Mahnung seines Meisters hat er sein Gefallen zum Führer genommen und doch treten diesem Führer so bald unüberwind-

---

[25]) Man vergleiche beispielsweise die in dieser Beziehung classische Stelle (Purg. XVIII, 46—48), wo Virgil bekennt:

Quanto ragion qui vede
Dir ti poss' io: da indi in là t' aspetta
Pure a Beatrice, ch' è opra di fede.

[26]) Vgl. Purg. XXVIII, 70 fg.

Digitized by Google

liche Hindernisse in den Weg! Warum setzen denn die Wanderer nicht auf irgendeine Weise kühn über den Strom, sie, die auf ihrer Reise weit gewaltigere Hindernisse glücklich überwunden? Warum lassen sie sich von dem klaren, ruhig dahinfliessenden Wasser abhalten, sie, die von dem weit schrecklichern Durchgang durch die Feuerflammen des siebenten Kreises herkommen? Weil, antwortet Beatrice[27]), der hehre Rathschluss Gottes gebrochen wäre, wenn Lethe überschritten und sein Wasser gekostet würde, ohne den Zoll einer Reue zu entrichten, die Thränen auspresst. Weil also der Dichter noch Sünden zu bereuen, abzubüssen hat, die er bisher noch nicht hinlänglich bereut und abgebüsst. Sünden also, Mangel an Reue ist es, was ihn vom eigentlichen irdischen Paradiese vorläufig noch ausschliesst, was ihn gleichsam am Vorhofe desselben gebannt hält. Doch nicht er allein, auch sein Führer Virgil ist von dem Lande jenseit des Lethestromes ausgeschlossen, und während Dante, nachdem er die scharfen Vorwürfe vernommen, nachdem er die tiefste Scham und die bitterste Reue empfunden, hinüber darf, bleibt das jenseitige Ufer für Virgil das gelobte Land, das er nur von Ferne schauen kann, in das aber einzutreten ihm nicht gestattet ist. Virgil verlässt seinen Schützling und verschwindet auf dem diesseitigen Ufer des Lethestromes. Gewiss ist aber anzunehmen, dass sich Virgil nicht eher von Dante entfernte, als bis sie die äusserste Grenze erreicht bis wohin ihm vorzudringen gestattet ist. Drüben beginnt also jenes selige Reich, jene Stadt Gottes, dessen Eintritt von Dem, der da oben thront, auf immerdar dem Virgil verweigert ist.[28]) Und was ist es denn, das den römischen Dichter davon ausschliesst? Nur wer Gott gefällt darf einziehen in seine Stadt, in sein Reich im engern Sinne; "ohne Glauben aber ist es unmöglich Gott zu ge-

---

[27]) Purg. XXX, 142—145.
[28]) Vgl. Inf. I, 124 fg.

Digitized by Google

fallen".[29]) Virgil selbst nennt sie wiederholt, die Sünde, die ihn von der Stadt Gottes ausschliesst. Bezeichnet er sie einmal im allgemeinen als das Nichtbefolgen des göttlichen Gesetzes[30]), so bestimmt er sie doch später näher als ein Beten zu Gott in falscher Weise[31]) und, um jeden bezüglichen Zweifel abzuschneiden, äussert er sich ein anderes mal dahin, dass keine andere Schuld ihm den Himmel geraubt als Mangel des Glaubens.[32]) Wenn nun Mangel des Glaubens es ist, was den Virgil verhindert das Land jenseit des Lethestromes zu betreten, wenn er wegen Mangel des Glaubens nur bis zum linken Ufer des heiligen Stromes vordringen darf, so folgt daraus, wie mich dünkt mit absoluter Nothwendigkeit, dass Mangel des Glaubens gleichfalls die Sünde ist, welche Dante ernstlich bereuen und abbüssen muss, bevor er gewürdigt ist Lethe zu überschreiten und von seinem Wasser zu kosten.

Aus dem Bisherigen hat sich uns, wenigstens als starkes Präjudiz, ergeben, dass Sünden, welche zum christlichen Glauben in enger Beziehung stehen, es sein müssen, die der Dichter auf keiner der untern Stufen des Reinigungsberges abgebüsst und von sich gethan, die noch nicht gesühnt sind, die er oben, am linken Ufer des Lethestromes bereuen und abbüssen muss. Dieses Ergebniss findet eine weitere Bestätigung durch das, was der Erscheinung Beatrice's vorangeht und nachfolgt. Es ist meine Absicht nicht, nochmals auf den Sinn der grossen apokalyptischen Vision im irdischen Paradiese einzugehen.[33]) Nur darauf soll

---

[29]) Ebräerbrief, XI, 6.

[30]) Inf. I, 125.

[31]) Inf. IV, 38. 39.

[32]) Purg. VII, 7. 8.

[33]) Ich verweise hierfür auf meinen Aufsatz im zweiten Bande des Dante-Jahrbuchs, S. 99—150, namentlich aber auf meinen Commentar zu den entsprechenden Gesängen des Purgatorium in meiner Ausgabe der *Divina Commedia*, II, 618 fg., wo auch die einschlägige Literatur vollständig verzeichnet ist.

Digitized by Google

aufmerksam gemacht werden, wie gerade die Symbole, die Propheten und die Heroen des christlichen Glaubens es sind, welche in der hehren Procession dem Dichter vor Augen treten. Es ist freilich zuzugeben, dass die bezügliche apokalyptische Schilderung zunächst einen andern, allgemeinern und grossartigern Zweck verfolgt. Hat aber jene Vision, haben jene Erscheinungen nicht zugleich auch eine individuelle, auf den Dichter selbst und seinen Seelenzustand sich beziehende Bedeutung? Diese Frage zu verneinen verbietet uns der Dichter selbst, welcher uns erzählt, wie der mystische Zug auf ihn zu kommt, stille hält, sowie er ihm gegenüber angelangt und erst dann sich wieder in Bewegung setzt, nachdem Dante durch Bekenntniss, Scham und Reue seine Sünden abgebüsst, sich mit seiner Beatrice ausgesöhnt, Lethe passirt und in den Kreis der sieben symbolischen Jungfrauen, die den mystischen Wagen umstehen, aufgenommen worden ist. Auch für ihn persönlich, auch für sein individuelles Seelenleben hatte daher der Zug eine Bedeutung. Und welche? Nach dem bisjetzt Erörterten scheint die Beantwortung dieser Frage keine schwierige mehr zu sein. Die Propheten, die Symbole, die Heroen des christlichen Glaubens sollen zuerst seine reuevolle Rückkehr zu eben diesem Glauben vorbereiten und, nachdem er es gethan, ihn in eben diesem Glauben stärken. So ist auch hierbei das Individuelle und Persönliche nicht ausser Acht gelassen und auch von dieser Seite werden wir hinwiederum auf Angelegenheiten unsers Dichters hingewiesen, die mit den Mysterien des christlichen Glaubens in dem innigsten Zusammenhange stehen.

Nicht mit völligem Stillschweigen wollen wir ferner einen andern kleinen aber nicht unwichtigen Zug in dem grossartigen Gemälde, welches der Dichter von der Procession im irdischen Paradiese entworfen hat, übergehen. In derselben erscheint unter andern Symbolen auch dasjenige des Paulus, des eigentlichen Apostels des Glaubens, und er erscheint mit einem blinkenden und spitzen Schwerte in der Hand. Was bedeutet dieses Schwert?

Digitized by Google

Ohne Zweifel ist es "das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes".[34]) Der Anblick dieses Schwertes flösst dem Dichter Schrecken ein, obwohl ihn der Lethestrom vom Schwertträger scheidet.[35]) Billig frägt man, was denn diese Furcht veranlasst und wodurch sie motivirt ist? Erinnert vielleicht der Anblick jenes Schwertes den Dichter an das Schwert, womit der Engel an der Thüre des Purgatorium ihm die sieben *P* auf die Stirne geschrieben hatte[36])? Oder erweckt vielleicht der Anblick desselben in ihm eine bange Ahnung von dem "andern Schwert", das ihn in kurzem bis zu Thränen verwunden soll[37])? Wie dem sei, immerhin ist es in nicht geringem Grade bemerkenswerth, dass Dante beim Anblick des Apostels des Glaubens, beim Anblick des Schwertes des Geistes noch immer Furcht empfindet. Es deutet auch dies darauf hin, dass er sich in den Dingen, welche auf den Glauben sich beziehen, noch nicht ganz rein, noch nicht innerlich ausgesöhnt wusste. Denn nur aus dem Bewusstsein der Schuld lässt sich die Furcht erklären, und zwar einer Schuld, die zu dem Gegenstande der Furcht irgendwie in Beziehung steht.

Doch es ist Zeit, dass wir zu den eigentlichen Selbstanklagen unsers Dichters uns wenden, wie er sie theils in der Form von Vorwürfen, die ihm von Beatrice gemacht werden, theils in der Form von eigenen Geständnissen und Empfindungen ausspricht. So sehr hatte sich Dante in das Anschauen der Dinge vertieft, die seinen staunenden Augen sich darboten, dass er darüber eine Weile den treuen Führer vergessen, der ihn bis dahin geleitet. Erst als Beatrice erscheint und er die Zeichen der alten Liebesflamme in seinem Innern wahrnimmt, wendet er sich um, seine Zuflucht zu Virgil zu nehmen, nicht anders als das von Furcht

---

[34]) Epheser, VI, 17.
[35]) Purg. XXIX, 141.
[36]) Purg. IX, 112 fg.
[37]) Purg. XXX, 57.

Digitized by Google

erfüllte Kind zur schützenden Mutter seine Zuflucht nimmt.[38]) Ist es nun nicht seltsam, dass sich Dante in gewissem Sinne vor Beatrice zu Virgil flüchtet oder wenigstens flüchten will? Mag man die symbolische Bedeutung der Jugendgeliebten Dante's und seines Führers so oder anders bestimmen, immer kommt man hierbei im Grunde darauf hinaus, dass sich Dante aus Furcht vor der Erscheinung der Glaubens- und Offenbarungswissenschaft zur Philosophie, zur natürlichen Wissenschaft sich flüchten will. Er empfindet Angst, weil trotz seiner heissen Sehnsucht, sie zu sehen, sein Gewissen ihn jetzt anklagt, dass zwischen ihm und Beatrice noch nicht alles richtig ist, dass eine Schuld auf ihm lastet, die noch nicht gesühnt ist, dass er deshalb Beatrice's Auge noch zu scheuen hat.

Aber umsonst hat sich diesmal der Dichter nach seinem Führer umgesehen. Virgil ist verschwunden, hat ihn verlassen ohne weitern Abschied von ihm zu nehmen. In welchem Momente ist er verschwunden? War vielleicht das blosse Herannahen Beatrice's was ihn verscheuchte, gleichwie die Sonne die Nebel verscheucht wenn sie in ihrem Glanze aufgeht? Wir wissen es nicht und auch der Dichter weiss es nicht zu sagen, er kann

---

[38]) Purg. XXX, 43 fg.:

Volsimi alla sinistra col rispitto
Col quale il fantolin corre alla mamma,
Quando ha paura, o quando egli è afflitto,
Per dicere a Virgilio, ecc.

Ueber den etwas dunklen Ausdruck *rispitto*, den Witte im ganzen richtig mit Vertrauen, dagegen Philalethes irrig mit Demuth übersetzt, vergleiche man Nannucci, *Voci e locuzioni italiane derivate dalla lingua provenzale* (Florenz 1840), S. 121 fg. und meinen Commentar zu dieser Stelle. Wie man übrigens das Wort auch erkläre, der Vergleich mit dem geängsteten Kinde, das zur Mutter sich flüchtet, setzt es ausser Zweifel, dass ein Gefühl der Angst und die Hoffnung Hülfe bei ihm zu finden es war, was Dante in diesem Momente bewog nach seinem Führer sich umzusehen.

Digitized by Google

nur berichten, dass ihn sein Auge nicht mehr erblickte als er ihn noch an seiner Seite glaubte. Thränen entströmen seinen Augen, Thränen dankbarer Rührung und bittern Schmerzes über seine Verlassenheit. Die Wonnen des Ortes, wo er sich befindet, das grossartig-erhabene Schauspiel vor seinen Augen vermögen nicht ihn darüber zu trösten, ihn zu zerstreuen, seine Thränen zurückzuhalten. Aber horch! Er wird beim Namen gerufen, wird ermahnt nicht über Virgil's Verschwinden zu weinen, da seine Thränen recht bald um ganz anderer Motive willen fliessen werden. Beatrice's Wort (Purgatorio XXX, 55—57):

> Dante, perchè Virgilio se ne vada
> Non pianger anco; non pianger ancora!
> Chè pianger ti convien per altra spada,

dieses Wort erinnert sehr lebhaft an das des Erlösers: "Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und euere Kinder!"[39] — Dante wendet sich um und sieht Beatrice in königlich-stolzer Haltung auf dem mystischen Wagen thronen. Sie fährt ohne weiteres fort:

> Schau' Uns recht an; wohl, wohl sind Wir Beatrice!
> Wie liessest Dich herab zum Berg zu steigen?
> Wusstest Du nicht, dass hier der Mensch ist glücklich?[40]

Bei dem zweiten der hier angeführten Verse, bekanntlich eine *crux interpretum*, müssen wir einen Augenblick stehen bleiben. Ich glaube keineswegs zu viel zu sagen, wenn ich

---

[39]) Lucas XXIII, 28.

[40]) Purg. XXX, 73—75:

> Guardaci ben: ben sem, ben sem Beatrice!
> Come degnasti d' accedere al monte?
> Non sapei tu che qui è l' uom felice?

Ueber die Lesart *sem*, statt des auch von Witte vorgezogenen *son* vgl. meinen Commentar zu dieser Stelle. Beatrice redet hier mit dem königlichen Wir, wie alle Ausleger zugeben; daher auch das Verbum in der Mehrzahl.

Digitized by Google

bemerke, dass die Worte, die hier Beatrice spricht, noch von keinem einzigen Interpreten richtig verstanden wurden. Nicht einmal von Witte, dem bewährten Altmeister der Dante-Forschung, dem Urheber der Auffassung, deren womöglich endgültige Begründung der Hauptzweck dieses Aufsatzes ist. Zu V. 75 bemerkt Witte: "Dir muss aber bewusst sein, dass Du das Glück verwirkt hast."[41]) Demnach würde der Vorwurf dahin gehen, dass sich der Dichter erkühnt habe eine Stelle zu betreten, von welcher er wissen musste, dass er sie zu betreten nicht würdig war. Es würde die Frage Beatrice's an diejenige des Königs in der Parabel erinnern: "Freund! wie bist Du hier hereingekommen, da Du kein hochzeitliches Kleid anhast?"[42]) Wesentlich die nämliche Auffassung treffen wir bereits bei dem alten Francesco da Buti, nach welchem Beatrice den Dichter vorwurfsvoll frägt, ob er sich denn wirklich durch Busse u. s. w. gehörig vorbereitet habe, den heiligen Berg zu besteigen.[43]) Es kann aber nicht zugegeben werden, dass es in Beatrice's Absicht gelegen habe, dem Dichter irgendeinen Vorwurf daraus zu machen, dass er überhaupt auf den Reinigungsberg gestiegen. Denn wie konnte sie ihn mit Worten über etwas strafen wollen, was er nur auf ihre Veranstaltung hin unternommen? Sie hat selbst keine Mühe gescheut um den Dichter dahin zu bringen, wo er sich jetzt befindet[44]) und sollte ihm andererseits gleichwohl Vor-

---

[41]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt von Karl Witte (Berlin 1865), S. 643. In der zweiten Auflage dieses Werks (Berlin 1876, II, 225), welche mir erst zukam, als vorliegende Abhandlung nahezu vollendet war, hat sich Witte meiner (im Commentar, II, 671 fg., zuerst vertretenen) Auffassung genähert, indem er zwar zu V. 75 die obige Bemerkung stehen lässt, aber zu V. 74 bemerkt: "Man kann auch übersetzen: Wie? Hältst Du's denn für werth dem Berge Dich zu nahen, d. h. ist Dein philosophischer Dünkel so gebrochen, dass Du das Heil wieder auf den Wegen des Glaubens suchst?"

[42]) Matthäus, XXII, 12.

[43]) Buti, *Commento sopra la Divina Commedia* (ed. Giannini), II, 740 fg.

[44]) Vgl. Purg. XXX, 139 fg. Inf. II, 52—120.

Digitized by Google

würfe darüber machen, dass er dort ist?! So ungereimt diese Ansicht bei näherm Betrachten erscheint, so hat sie doch eine nicht kleine Zahl von Vertretern gefunden.[45]) Andere beziehen den Vorwurf auf die Thränen, welche Dante über Virgil's Verschwinden vergiesst.[46]) Doch können diese Thränen ächt menschlicher Rührung und Dankbarkeit selbst von einer Beatrice nicht als sündige getadelt werden, abgesehen davon, dass bei dieser Auffassung die Worte des V. 75 rein unverständlich bleiben müssen. Eher liesse sich noch Venturi's Ansicht hören, wonach Beatrice den Dichter tadelt, dass er so lange gesäumt habe zum heiligen Berge zu steigen, obwohl er wusste, dass dort des Menschen Glück zu finden ist.[47]) Nur ist dabei vergessen, dass Dante's Wanderung durch die jenseitigen Reiche, wie Beatrice selbst andeutet[48]), eine ganz ausserordentliche und wunderbare ist, ebensowohl ein Wunder, das an Dante geschieht, als eine That, die von ihm vollbracht wird und dass ihm daher kein Vorwurf treffen konnte, wenn das Wunder nicht früher an ihm geschah. Nach Poggiali tadelt hier Beatrice des Dichters Feigheit, womit er den Versuch, den sonnenbestrahlten Hügel zu besteigen so frühe aufgegeben.[49]) Allein Dante's eigene Schilderung seiner Bemühungen die Höhe jenes Bergs zu erreichen machen gewiss nicht den Eindruck, als ob er aus Feigheit das

---

[45]) Ausser den genannten auch Lombardi, Andreoli, Trissino, Notter u. a.

[46]) Wagner (*Parnasso ital.*, Bd. I, Leipzig 1826, zu derselben Stelle): "*L' accento del rimprovero pare che sia sul come, in qual istato d' anima, lagrimando pure Virgilio.*"

[47]) Venturi, *Comm. alla Divina Commedia* (Lucca 1732, II, 244 und Verona 1749, II, 317): "*Beatrice riprende Dante, perchè abbia tardato tanto di ascendere a quel monte, e di venire a rivederla.*"

[48]) Purg. XXX, 136 fg.

[49]) Poggiali, *Divina Commedia* (Livorno 1807—13), IV, 167: "*Gli rimprovera la viltà dimostrata nel retrocedere dal monte della Virtù. V. il C. 1. dell' Inf. dal v. 52 in poi, e dice: essendoti accostato con tanta viltà a quel monte, non poteva da ciò succedere, che il deporre di poi la speranza di salirlo.*"

Digitized by Google

Unternehmen aufgegeben hätte.[50]) Die grosse Mehrzahl der Interpreten fassen die Worte als ironisch auf.[51]) Richtig ist dabei, dass das Zeitwort *degnarsi* im V. 74 in seiner eigentlichen Bedeutung von sich herablassen, geruhen u. dgl. und nicht in der höchst seltenen von sich für werth halten u. dgl. zu nehmen ist. Worauf aber die Ironie hinziele, darüber wissen die Ausleger keine befriedigende Antwort zu geben. Die meisten bleiben dabei stehen, dass Beatrice Dante's langes Zögern tadele, wogegen das Nämliche zu erinnern, was vorhin in Bezug auf Venturi's Ansicht bemerkt wurde. Nehmen wir aber an, was aber erst aus den übrigen Vorwürfen, sowie aus den Geständnissen des Dichters zu entwickeln ist, dass Dante in einer gewissen Periode seines innern Lebens dem kindlich-einfältigen Glauben den Rücken kehrte, dass er sich der philosophischen Speculation zuwandte, dass er von diesem neuen Standpunkte aus mit einer gewissen mitleidigen Geringschätzung auf den Standpunkt des Glaubenden herabgeschaut, dass Beatrice's Vorwürfe namentlich auf Verirrungen dieser Art gehen, — dann schwindet jegliche Schwierigkeit und unsere Stelle gewinnt neues Licht. Die Rede Beatrice's ist dann allerdings ironisch gemeint, doch ist die Ironie etwas bitterer und schneidender als man bisher anzunehmen geneigt war. "Sieh Uns recht an; wohl sind, wohl sind Wir Beatrice," jene Beatrice, die Du verlassen, die Du vergessen, der Du untreu geworden um Dich andern in die Arme zu werfen, — andern, die Dich nicht in die Tiefen des Glaubens, wohl aber in die Höhen des Wissens und der Erkenntniss zu führen versprachen. "Wie hast Du Dich herabgelassen diesen Berg zu besteigen?" Du, der Wissende, der sich weit erhaben fühlte

---

[50]) Vgl. Inf. I, 16—60, II, 119. 120.

[51]) So Landino, Vellutello, Daniello, Dionisi, Biagioli, Cesari, Borghi, Tommaseo, Bianchi, Fraticelli, Bennassuti, Camerini, Francesia, Kannegiesser, Philalethes, Kopisch, Blanc u. A.

Digitized by Google

über die blos Glaubenden, wie kamst Du dazu, "umzukehren und zu werden wie die Kinder?"[52]) Was hat Dich zu einer solchen Herablassung, zu einer solchen Demüthigung bewogen? — Oder "wusstest Du nicht, dass hier der Mensch glücklich ist?" Glücklich jenes Glückes, das er einst genoss, bevor er die Höhen des Wissens zu erreichen strebte, — jenes Glückes, das er dadurch verscherzte, dass durch den Genuss der verbotenen Frucht "seine Augen aufgethan wurden" und er "ward wie Gott, sodass er Gutes und Böses erkannte"[53]), — jenes Glückes, das Der nicht sucht und nicht begehrt, dem in der grübelnden Speculation ein neuer Stern aufgegangen, jenes Glückes, das Du selbst einst genossen, dem Du aber in Deinem Stolze den Rücken kehrtest. Wusstest Du dies nicht? Oder wenn Du es wusstest, wie achtetest Du dann ein solches Glück für werth, es wieder mit so vieler Mühe zu suchen, wie es Dich kostete um hierher zu gelangen? Eine bittere Ironie also, die sehr treffend ist und zugleich einen bittern Vorwurf gegen den Dichter, nicht weil er überhaupt auf den Berg gekommen, auch nicht weil er es so spät gethan, sondern weil er sich einst von diesem Glücke abgewendet und andere Bahnen eingeschlagen, enthält. Es ist allerdings ein *degnarsi*, eine Herablassung in gewissem Sinne, eine Demüthigung, wenn Der, welcher über die Einfalt des Glaubens erhaben sich wähnte, zu ebendemselben Glauben zurückzukehren sich entschliesst. Das Paradiesesglück, welches die ersten Menschen nach der biblischen Sage im Stande ihrer Unschuld genossen, ist keineswegs das Glücksideal, welches dem kühnen Forscher vorschwebt. So sind denn Beatrice's Worte treffend gewählt und sehr wohl geeignet das Herz des Dichters zu treffen. Und in der That fühlt er sehr wohl das Bittere, das in denselben liegt. Seine Blicke senken sich und so gross ist die

---

[52]) Matthäus, XVIII, 3.
[53]) 1 Moses, III, 5. 7. 22.

Digitized by Google

Scham, die er bereits jetzt empfindet, dass er den Anblick seines eigenen Bildes, das der klare Quell ihm wiedergibt, nicht ertragen kann und daher seinen Blick vom Wasser weg auf das Gras wendet. Schon diese Scham bleibt unerklärlich ohne die Annahme, dass auf seiner Seele noch etwas lastet, was bis anhin noch nicht gesühnt worden ist. Dieses Etwas, wir wiederholen es, kann keine der Sünden sein, die weiter unten abgebüsst werden. Vielmehr werden wir auf andere Vergehen hingewiesen, deren sich Dante als Vergehen bewusst ist und die sich bestimmt von allen Sünden unterscheiden, die sonst im Büsserlande vorkommen. Es ist bereits angedeutet worden, um was für Vergehen es sich handeln möchte und der weitere Verlauf der Aussöhnungsscene wird uns überzeugen, dass es sich wirklich um solche handelt.

Nach den erwähnten Worten schweigt Beatrice eine Weile. Dante, unter der Last seiner Scham, findet nicht einmal Thränen und Seufzer[54]) geschweige denn Worte. Engelscharen treten fürbittend für ihn ein. Bei ihrem Gesange löst sich Dante's Schmerz in Thränen auf. Und nun wendet sich Beatrice an die Engel und setzt, zunächst zu ihnen redend, Dante's Seelengeschichte, Dante's Schuld kurz auseinander.[55]) Drei Momente hebt sie in ihrer Rede hervor: Dante's Naturbegabung, was sie für ihn gethan und wie er sich und ihr untreu geworden, endlich was sie thun musste um ihn zu retten und was ihm selbst noch zu thun obliege.

Ueber die Naturbegabung unsers Dichters äussert sich Beatrice wie folgt:

> Nicht durch die Gunst allein der hohen Räder,
> Die, je nachdem die Sterne günstig sind,
> Jedweden zu bestimmtem Ziele leiten;

[54]) Purg. XXX, 91: *Fui senza lagrime e sospiri.*

[55]) Ebend., V. 103—145. Die Worte sind an die Engel gerichtet; Beatrice's Hauptabsicht ist aber, dass sie von Dante gehört werden, vgl. V. 106—108.

Digitized by Google

Auch aus der Fülle höchster Gnadenspende,
Die aus so hohem Dunstkreis Regen schöpft,
Dass nicht annähernd unser Aug' hinanreicht,
War dieser so in seinem neuen Leben
Begabt, dass jede richtige Gewöhnung
Sich wunderbar in ihm bewähren konnte.[56])

Der Sinn dieser Worte, streitig im einzelnen, kann im ganzen (und darauf allein kommt es uns hier an) kaum einem ernstlich gemeinten Zweifel unterliegen. Natur und Gnade hatten Dante so prädisponirt, dass alles Gute und Treffliche sich bei ihm auf wunderbare, d. h. ausserordentliche Weise hätte entwickeln und entfalten können. Mit einem ganz kurzen und einfachen Worte: Dante's Begabung war eine ausserordentliche, zu den höchsten Hoffnungen berechtigende. Man beachte, dass ihm Beatrice ein so herrliches Lob gerade in dem Momente spendet, da sie ihm die bittersten Vorwürfe zu machen im Begriffe steht.[57]) Das Lob könnte beinahe, als im Grunde Selbstlob, einen etwas widerlichen Beigeschmack haben, obschon an dessen Wahrhaftigkeit nicht gezweifelt werden darf. Es ist aber zu beachten, dass dasselbe hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck ist und zur Verschärfung der unmittelbar darauf folgenden Vorwürfe dient. In seinem Zusammenhange erinnert dieses Lob lebhaft an das Wort Christi: Welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen.[58]) Dante's Schuld ist um so grösser, weil er viel Gaben empfangen. Dies wird in den folgenden Versen näher ausgeführt.

---

[56]) Nach der Uebersetzung von Witte. Die letzte Terzine lautet im Original:

Questi fu tal nella sua vita nuova
Virtualmente, ch' ogni abito destro
Fatto averebbe in lui mirabil pruova.

[57]) Vgl. Dionisi, *Preparazione istorica e critica alla nuova edizione di Dante* (Verona 1806), II, 94. Die hierher gehörige Stelle ist angeführt in meinem Commentar zu Purg. XXX, 116.

[58]) Lucas XII, 48.

Digitized by Google

Viel zu denken gibt der Vergleich, der unmittelbar folgt:

> Doch um so schlimmer wird das Land und wilder
> Durch schlechten Samen und des Anbaus Mangel,
> Je mehr's an guter Bodenkraft besitzt.[59])

Je grösser die Begabung, um so grösser wird des Menschen Verderbniss, wenn er seine Gaben nicht richtig anwendet. Ausserordentlich Dante's Begabung, ausserordentlich daher auch seine Versündigung. Zieht man einen Schluss aus dieser Vergleichung, so ergibt sich, dass Dante durch schlechte Anwendung seiner ausserordentlichen Gaben, der verdorbenste Mensch geworden. Wer aber, ruft hier Dionisi aus[60]), der seine Sitten einigermassen kennt, wird es glauben? Allein mit einem solchen Ausruf ist die Frage eben nicht abgethan. Zu einer übertriebenen Selbstanklage hatte der Dichter als er seine unsterblichen Terzinen schrieb doch sicher keine Veranlassung. Und dennoch haben wir hier sein unzweideutiges Geständniss, dass er um so tiefer gefallen als seine Begabung eine ausserordentliche war! Wir fragen: Hat er hier einen sittlichen, oder aber einen intellectuellen Fall im Auge? Mit andern Worten: Bezieht sich die Selbstanklage auf Verirrungen des praktischen Lebens, oder aber auf solche des theoretischen Verstandes?

Man hat mit grosser Entschiedenheit und Bestimmtheit ersteres behauptet. Wegele[61]) will die "sittliche Krisis", von welcher hier die Rede ist, auf sinnliche Verirrungen überhaupt, auf eine zu vorbehaltlose Hingabe an die Welt und ihre Genüsse und Freuden beschränken. Ja, Wegele meint sogar, man werde

---

[59]) Nach der Uebersetzung von Philalethes.

[60]) A. a. O., S. 95: "*Argomentando di quì, egli si fe', per abuso di sì belle doti, il più tristo uomo del mondo. Chi 'l crederà, che sappia alcun poco de' suoi costumi?*"

[61]) Dante Alighieri's Leben und Werke. (2. Aufl., Jena 1865), S. 93, vgl. 85 fg.

Digitized by Google

keinem der von Beatrice erhobenen Vorwürfe eine specielle Deutung auf einen Kampf zwischen Glauben und Wissen in des Dichters Seele geben können. Auch Notter[62]) will Beatrice's Vorwürfe nur auf "sinnliche Verirrungen", auf ein "epikuräisches Leben" bezogen wissen. Ist dies die richtige Auffassung, dann hat Notter unbedingt kein Recht zu der Annahme, "dass Dante, der mitten in den Verirrungen seines Thuns und Treibens eine viel zu ideale Natur blieb, um von dergleichen Theorien (nämlich von jenen "damals in Italien vielfach herrschenden Lebensdoctrinen, die blos das sinnliche Dasein zum Gegenstand hatten") angezogen zu werden, ihnen nicht mehr als ein ganz oberflächliches Gehör geschenkt haben dürfte"[63]); dann hat er kein Recht, ihn von dem Vorwurfe frei sprechen zu wollen "nach Epikuräer Weise gelebt zu haben"[64]); dann hat vielmehr Wegele vollkommen Recht, wenn er von einer "wüsten Lebensepoche" des Dichters redet.[65]) Ja, eine sehr "wüste" Lebensepoche! Denn weit entfernt eine ideale Natur zu bleiben, hätte sich Dante, seinem eigenen Geständnisse zufolge, viel rückhaltloser in das Laster der Sinnlichkeit gestürzt, als dies bei minder Begabten der Fall gewesen! Er wäre, und darin hat Dionisi vollkommen recht, *il più tristo uomo del mondo* geworden! Und nehme man auch mit Notter[66]) an, dass "die Anklagen, welche der Dichter in dieser Beziehung gegen sich richtet, höchst wahrscheinlich übertrieben sind", eine Annahme, die, wie bereits angedeutet, keine Berechtigung hat — was ist denn damit gewonnen? Immer bliebe als Resultat, dass der Dichter in einer gewissen, nicht eben sehr kurzen Periode seines Lebens tief, sehr tief gefallen,

---

[62]) Dante Alighieri's Göttliche Komodie, übersetzt und erläutert u. s. w., I, 29 fg., II, 772 fg.

[63]) A. a. O., I, 31.

[64]) A. a. O., II, 773.

[65]) A. a. O., S. 89.

[66]) A. a. O., II, 773.

Digitized by Google

statt nach dem Ideal zu streben, dem Dienste der sinnlichen Lust sich ergeben hätte. Es würde sich nur um ein Mehr oder Weniger handeln, das Quantum bliebe aber noch immer gross genug.

Allein so weit die sonstigen geschichtlich verbürgten Nachrichten über den Charakter und die Lebensweise des Dichters reichen, nichts berechtigt zu der Annahme, dass er irgendwann und in irgendwelchem Grade der Sinnlichkeit in dieser oder jener Form sich ergeben und sich von ihr hätte beherrschen lassen. Vielmehr spricht alles für das Gegentheil. Freilich ist es seit Boccaccio allgemein üblich, zu den Hauptschwächen des Dichters die Sinnlichkeit im engern Sinne zu rechnen, — eine Annahme, die scheinbar in den eigenen Bekenntnissen Dante's ihr Fundament hat. Ich selbst habe mich früher dieser Annahme angeschlossen und vermochte es nicht gegen die Macht der uralten und kaum je und je schwach bestrittenen Ueberlieferung mich zu erwehren. Es scheint aber doch an der Zeit, der Sache etwas mehr auf den Grund zu gehen, allgemein verbreitete Vorurtheile zu zerstören.

Ich leugne freilich auch jetzt nicht, dass Dante für weibliche Reize keineswegs unempfindlich war, ich gebe sehr bereitwillig zu, dass die geschlechtliche Liebe mehr als nur einmal Eingang in sein Herz gefunden. Aber nur eine unverständige und übertrieben rigorose Moral könnte in diesen Anwandlungen sexueller Liebe an sich schon etwas Unerlaubtes, Sündhaftes erblicken. Wohl hat der göttliche Meister das inhaltschwere Wort gesprochen: "Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen"[67]); allein man kann doch auch ein Weib mit liebendem Blicke ansehen ohne gerade ihrer zu begehren und zudem wäre dieser Spruch des göttlichen Meisters wörtlich in keiner Sittenlehre zu rechtfertigen denn auch die leidenschaftliche Neigung wird erst dann zur

[67]) Matthäus, V, 28.

Digitized by Google

Schuld, wenn sie innerlich nicht bekämpft wird und die entgegenstehenden Schranken niederzuwerfen sich bemüht.[68]) Dass nun Dante mehr als nur einmal leidenschaftliche Neigungen gehabt, soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden; die Frage ist aber, ob er gegen dieselben gekämpft oder aber sich von ihnen beherrschen liess, ohne zu widerstehen. Nur im letzten Falle konnte er solche Neigungen als Schuld empfinden, sonach auch das Bedürfniss fühlen diese Schuld zu sühnen. Aber auch dann konnte die Sühne nicht erst im irdischen Paradiese geleistet werden, sondern musste es bereits dort, wo solche Sünden abgebüsst werden, im siebenten und letzten Kreise des Reinigungsberges.

Nur gegen Eine Neigung wissen wir, dass Dante auch nicht im geringsten innerlich gekämpft hat, sich ihr vielmehr rückhaltlos hingegeben. Es ist dies die Liebe zu Beatrice, der wir seine herrlichsten Schöpfungen verdanken. Doch wird ja allgemein und mit Recht zugestanden, dass diese Liebe eine durchaus reine war, der auch nicht der geringste Makel anhaftete. So rein, dass sich Dante durch sie vielmehr gebessert, geadelt, zum Himmel erhoben fühlte. So ideal, dass ihn Beatrice's Antlitz weit entfernt irgendwie zu sündiger Lust zu reizen, vielmehr aufrecht hielt und in gerader Richtung führte.[69]) So unschuldig, dass gerade der Abfall von ihr ihm als Schuld angerechnet wird.

Aber dieser Abfall? Wie bereut, wie verurtheilt ihn Dante selbst in der *Vita Nuova!* Allerdings. Gleichwohl sind gerade die bezüglichen Abschnitte der *Vita Nuova* das Arsenal, aus dem wir uns die Waffen holen werden um die Meinung derer zu bekämpfen, welche unsern Dichter sinnlicher Verirrungen beschuldigen.

---

[68]) Vgl. Hase, Geschichte Jesu (Leipzig 1876), S. 403.
[69]) Purg. XXX, 121—123.

Digitized by Google

Was war zwischen ihm und der vielbesprochenen *Donna gentile* geschehen?

Etwas mehr als ein Jahr nach Beatrice's Tode sah er sie, wie sie mitleidig ihn anblickte und an seinem Schmerze theilzunehmen schien. Dieses in ihrem Blicke sich ausdrückende Mitleid rührt ihn, sodass er ein Sonett auf sie dichtet.[70]) Von da an, wo sie ihn immer sieht, hat sie für ihn einen mitleidigen Blick, der auf innigste Theilnahme deutet. Dieser Blick ist ihm so wohlthuend, dass er sie hin und wieder aufsucht, weil sie "durch ihren blossen Anblick die Thränen aus seinen Augen hervorzuziehen schien". Abermals dichtet er auf sie ein Sonett. Nach und nach fangen des Dichters Augen an, sich allzusehr zu ergötzen, wenn sie die edle Dame sahen. Diese Wahrnehmung betrübt ihn, er erachtet sich für sehr verworfen und verwünscht die Eitelkeit seiner Augen. Doch behält die beginnende Neigung die Oberhand, er fühlt sich dadurch innerlich wie umgewandelt, oft kehren seine Gedanken zu der schönen Mitleidigen zurück. Aber nach einigen Tagen sieht er im Geiste seine Beatrice wieder, und wieder gedenkt er ihrer und sein Herz ist von schmerzlicher Reue erfüllt "wegen des Verlangens, von dem es frevler Weise sich gegen alle Stetigkeit der Vernunft einige Tage lang hatte beherrschen lassen". Hiermit ist nach der *Vita Nuova* die Episode der *Donna gentile* beendigt.

Also ein mitleidiger Blick ihrerseits und auf Seiten Dante's zuerst Wohlgefallen an diesem Blick, nach und nach wachsende Neigung zur schönen Dame, eine Neigung aber, die innerlich bekämpft und nach kurzer Zeit überwunden wird, — darin besteht das ganze Verhältniss. Das sind doch wahrlich alles sehr unschuldige Dinge und auch am strengsten sittlichen Massstabe

---

[70]) *Vita Nuova*, c. XXXVI fg. Ich citire nach den kritischen Ausgaben von Alessandro d'Ancona und Witte. Nach der deutschen Uebersetzung von Förster sind es die Cap. 28 fg., die hier in Betracht kommen.

Digitized by Google

gemessen, ergibt sich daraus auch nicht der Schatten einer Schuld, die der Dichter dadurch etwa auf sich geladen hätte.

So urtheilen wir. Wie anders urtheilt aber ein Dante! Es ist als fände er nicht Ausdrücke, die stark genug wären, um wegen seines Verhältnisses zur *Donna gentile* sich selbst anzuklagen.[71]) Er bereut bitterlich, er empfindet bittere Scham. So streng war der Mann gegen sich selbst, so ausserordentlich zart sein sittliches Gefühl in sexuellen Dingen.

Und einen solchen Mann wagt ein Boccaccio, wagen unzählige Ausleger bis auf den heutigen Tag sinnlicher Verirrungen zu beschuldigen, wagen es von einer "wüsten Epoche" seines Lebens zu reden!

Geben wir "Liebschaften" zu, so viele man immer will: Die *Donna gentile, Gentucca* und wie die Geliebten Dante's alle heissen mögen; welchen Charakter können und werden diese Liebschaften gehabt haben? Beatrice und die *Donna gentile* der *Vita Nuova* zeigen uns wie mich dünkt zur Genüge wie ein Dante liebte. Da ist nichts Unreines, nichts Gemeines, von "sinnlichen Verirrungen" auch nicht die leiseste Spur, Dante's Liebe ist immer so rein, so unschuldig, dass sie sogar vor den Engeln des Himmels bestehen könnte. Geschweige denn vor den Menschen.

Und dennoch sollen die ernsten und tiefgreifenden Bekenntnisse im irdischen Paradiese auf "sinnliche Verirrungen" sich beziehen? Ich gestehe, dass das psychologische Räthsel, wie ein Mann, der in dieser Hinsicht so streng dachte und urtheilte, selbst hinwiederum der sinnlichen Leidenschaft in einem doch nicht

---

[71]) *Vita Nuova*, c. XL: "*lo mio core incominciò dolorosamente a pentirsi del desiderio, a cui così vilmente s' era lasciato possedere alquanti dì contro alla costanza della ragione: e discacciato questo cotal malvagio desiderio, si rivolsero tutti i miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice. E dico che d' allora innanzi cominciai a pensare di lei sì con tutto il vergognoso core, che li sospiri manifestavano ciò molte volte, ecc.*"

Digitized by Google

geringen Grade ergeben gewesen sein soll, ein mir schlechterdings unlösbares ist. Man müsste denn unsern Dichter zu den verächtlichsten Heuchlern zählen wollen, die anders reden als sie handeln. Aber auch dann entsteht, angesichts seiner Geständnisse, ein neues nicht minder unlösbares psychologisches Räthsel. Und der Heuchelei wird denn doch niemand den *Poeta della rettitudine* zu beschuldigen wagen.[72])

Vielleicht sind aber die "sinnlichen Verirrungen", deren sich Dante nun einmal schuldig gemacht haben soll, auf einem andern Felde als dem der sexuellen Lust zu suchen. Der Chronist Giovanni Villani berichtet, wie in frühern Zeiten die sog. Epikuräer, deren Hauptlaster Unzucht und Gefrässigkeit, eine mächtige Partei in Florenz bildeten.[73]) Und wenn auch der Chronist hinzufügt, diese Zustände hätten bis zum Auftreten der

[72]) Zu gleichen, oder wenigstens ganz ähnlichen Resultaten ist auf einem ganz verschiedenen Wege auch Delff, in seiner lehrreichen Schrift: Die Idee der Göttlichen Komödie (Leipzig 1871) gelangt. Vgl. z. B. S. 94 wo es heisst: "*Pargoletta* (Purg. XXXI, 59) — — bezeichnet die falsche Weisheit der Welt, die Schulweisheit jener Tage. Es ist wahr, Dante schreibt noch 1307 an den Grafen Malaspina, er habe sich durch die Reize eines Weibes von neuem fesseln lassen. Allein solche Stimmungen und Bewegungen mochten doch wohl den ernsten Mann nicht dauernd absorbiren, oder auf längere Zeit von hohen Zielen ableiten. Und auf jeden Fall darf doch nicht angenommen werden, dass diese Leidenschaften ihn in der That zu schlechten und gemeinen Consequenzen getrieben hätten, dass er Lüstling, ja Ehebrecher gewesen sei. War das nicht der Fall, so war ja durchaus kein Grund, diese einzelnen und secundären Phänomene eines allgemeinen Zustandes besonders hervorzuheben u. s. w."

[73]) G. Villani, lib. IV, c. 30: "*La città era malamente corrotta di resia, intra l' altre della setta degli epicurei, per vizio di lussuria e di gola, e era sì grande parte, che intra cittadini si combatteva per la fede con armata mano in più parti di Firenze.*" Vgl. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle* (Paris 1845), S. 48: "*Dès l'année 1115, les épicuriens étaient assez nombreux à Florence pour y former une faction redoutée, et pour provoquer des querelles sanglantes; plus tard, le matérialisme y apparissait comme la doctrine publique des Gibelins.*" Witte, Dante-Forschungen, S. 165. Notter, a. a. O., II, 775.

Digitized by Google

Heiligen Franciscus und Dominicus gewährt, so liegt es in der Natur der Sache und fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, dass die Sekte auch zu Dante's Zeiten keineswegs ausgerottet war. Da es nun, wie wir sahen, psychologisch schlechterdings undenkbar ist, dass Dante irgendwie dem Laster der Unzucht sich ergeben, so frägt es sich, ob er nicht vielleicht dem andern Hauptlaster der Sekte in einer gewissen Periode seines Lebens gedient. Es ist dies auch neuerdings und von sehr achtungswerther Seite des Bestimmtesten behauptet worden. Mit Berufung auf Purgatorio XXIII, 115 fg. hat man mit grosser Zuversichtlichkeit die Behauptung aufgestellt, Dante sei tief, sehr tief in die Sünde der Schlemmerei gerathen, so sehr, dass sein Leben während einer nicht kurzen Periode wesentlich dem Dienste des Bauches gewidmet gewesen sei.[74]) Es ist aber zunächst daran zu erinnern, dass dieser Beschuldigung das einstimmige Zeugniss der Geschichte entgegensteht. Die ältesten Biographen des Dichters, Boccaccio an der Spitze, weit entfernt ihn dieses Fehlers zu zeihen, rühmen an ihm vielmehr mit Nachdruck die Tugend der Mässigkeit und Genügsamkeit. Und der Eindruck, den er in allen seinen Schriften auf uns macht, bestätigt aufs glänzendste die historische Wahrheit und Richtigkeit der diesbezüglichen Aussagen. Während er selbst, das Zeugniss seines Zeit- und Volksgenossen, Giovanni Villani[75]), bestätigend, des Stolzes sich anklagt[76]), findet sich nirgends auch nur die leiseste Spur, dass er der Schlemmerei sich bewusst gewesen wäre.

---

[74]) Witte, "*Un dubbio relativo a Gemma Donati*" in der *Rivista Internazionale* (Nr. 1 vom Jahre 1876). Hier geht Witte so weit, von einem *andar girando per le bettole* unsers Dichters zu reden. Dagegen vgl. man meine Abhandlung: "*Gemma Donati*", im 3. Hefte derselben Zeitschrift, S. 65 fg.

[75]) Cronica, lib. IX, c. 136: "*Questo Dante per lo suo savere fu alquanto presuntuoso e schifo e isdegnoso.*"

[76]) Vgl. Purg. XIII, 133—138, wo der Dichter auf das Unzweideutigste bekennt, er fühle sich nicht frei von Neid und noch viel weniger von

Digitized by Google

Nirgends? Aber gerade das Gegentheil wird eben behauptet. Zu seinem Freund und Verwandten Forese Donati, der auf dem Kreise der Schlemmer im Büsserlande weilt, spricht Dante:

Wenn du dir in den Sinn zurückrufst,
Wie du mit mir und ich mit dir gewesen,
Wird lästig dir noch jetzt sein die Erinnrung.[77])

Während die alten Ausleger in diesen Worten eine Beziehung auf das frühere sündige Leben im allgemeinen erblickten, meint Witte[78]), nach dem Vorgange Philalethes[79]) und Anderer, Dante bekenne sich hier einer solchen Schlemmerei schuldig, dass die blosse Erinnerung an jene Lebensepoche ihm auch noch nach Jahren drückend war. Gegen diese gezwungene Deutung ist zunächst an die einstimmige Tradition der alten Commentatoren und Biographen zu erinnern, welche wie bemerkt, von Verirrungen dieser Art nicht blos nichts wissen, sondern die entgegengesetzte Tugend an Dante rühmen. Ja, bei Anlass dieser Stelle wird sogar, das Verhältniss zwischen Dante und Forese betreffend, berichtet, dass Erster dem Zweiten Vorwürfe machte darüber, dass er in den Freuden der Tafel sein Wohl

---

Stolz. Auch hier dürfte aber der philosophische Hochmuth vorzüglich gemeint sein, wie denn auch Villani als Quelle des Stolzes sein Wissen nennt.

[77]) Purg. XXIII, 115 fg.

Se ti riduci a mente
Qual fosti meco, e quale io teco fui,
Ancor fia grave il memorar presente.

Ich habe im Text nach Philalethes citirt. Es scheint indess nicht zulässig die Worte des V. 117 auf Forese allein zu beziehen, wie auch Witte in seiner Uebersetzung thut (desgleichen Notter u. a.); vielmehr ist die Erinnerung an das frühere Leben beiden lästig, dem Dante sowohl als auch seinem Freunde.

[78]) A. a. O.

[79]) Zu dieser Stelle: "Es scheint, dass Dante und Forese zusammen in ihrer Jugend den Freuden der Tafel sich hingegeben hatten."

Digitized by Google

suchte[80]), ein Bericht, an dessen Wahrheit um so weniger gezweifelt werden darf, als der alte Commentator sich hier sehr wohl bekannt mit dem Verhältnisse erweist. Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass Dante gerade in den Jahren seines freundschaftlichen Verkehrs mit Forese Donati emsig den philosophischen Studien oblag und den Grund zu jener umfassenden Gelehrsamkeit legte, wovon seine spätern Werke einen so glänzenden Beweis leisten.[81]) Dies scheint nun schlechthin unvereinbar

---

[80]) *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV (ed. Fanfani)*, II, 378 fg.: "*Questa anima che introduce quì l'Auttore a parlare, si fu Forese fratello di messere Corso Donati da Firenze, il quale fu molto corrotto nel vizio della gola, et nella prima vita fu molto dimestico dell' Auttore, per la qual dimestichezza egli fece festa a Dante: et molti sonetti et cose in rima scrisse l' uno all' altro; et fra gli altri l'Auttore, riprendendolo di questo vizio della gola, gli scrisse un sonetto* etc."

[81]) Da Forese Donati ein Verwandter von Dante's Frau war, so wird die Zeit des freundschaftlichen Verkehrs zwischen ihm und dem Dichter wohl wie auch Witte (a. a. O.) annimmt, in die Jahre zwischen Dante's Verheirathung und Forese's Tod, d. h. zwischen 1292 und 1295, fallen. Beatrice starb nun am 9. Juni 1290. Einige Zeit nach ihrem Tode warf sich Dante eifrig auf das Studium der Philosophie und nach dreissig Monaten war er dazu gekommen, dass er "anfing so sehr ihre Süssigkeit zu empfinden, dass die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken verjagte und zerstörte" (*Convito*, tr. II, c. 13). Rechnet man nun die dreissig Monate vom Tode Beatrice's, so kommen wir weit in das Jahr 1293 hinein, als den Zeitpunkt, da Dante die Süssigkeit der Philosophie zu schmecken und sich ihr ganz hinzugeben begann. Rechnet man aber, wie es weit natürlicher ist, die *trenta mesi* erst vom Beginn seiner philosophischen Studien, d. h. (nach *Vita Nuova*, cap. 35. 36. vgl. mit *Convito*, tr. II, c. 2) ungefähr ein Jahr nach Beatrice's Tod, so fällt jener Zeitpunkt erst in die letzten Monate des Jahres 1294. Es steht also nach Dante's eigenem Zeugnisse fest, dass er in den Jahren 1291—1293, resp. 1294 ganz den philosophischen Studien oblag. Nach Verlauf der *trenta mesi* war er von der Philosophie so sehr eingenommen, "*che 'l suo amore cacciara e distruggera ogni altro pensiero*" (*Convito*, tr. II, c. 13). In diese Jahre fällt auch die bedenkliche Augenschwäche, die sich der Dichter durch allzu eifriges Studium zugezogen (*Convito*, tr. III, c. 9), welche nicht mit der in der *Vita Nuova* (c. 40) erwähnten Augenkrankheit identificirt werden darf, wie Witte thut (Dante-Forschungen, S. 148), da die Ursachen des Uebels dort und

Digitized by Google

mit einem Schlemmerleben. Endlich spricht unsere Stelle in ihrem Zusammenhange nicht blos nicht für die Witte'sche Auffassung, sondern schliesst dieselbe geradezu aus. Denn unmittelbar darauf berichtet der Dichter seinem verstorbenen Freunde, dass ihn Virgil wenige Tage zuvor von solchem Leben abgewendet. Da ihn nun Virgil aus den Schrecknissen des finstern Waldes gerettet, so liegt es meines Erachtens auf der Hand, dass die *vita* in Purgatario XXIII, 115—120 identisch ist mit der *selva* des ersten Gesangs des Inferno, dass ferner der Ausdruck *ancor fia grave il memorar presente* der Sache nach gleichbedeutend ist mit dem *che nel pensier rinnuova la paura* (Inferno I, 6). Dass aber der finstere Wald im ersten Gesange der Commedia das Symbol des Schlemmerlebens sei, diese Behauptung wäre doch gar zu absurd, als dass noch ein Wort darüber verloren werden sollte.

Die Sache möchte sich vielmehr folgendermassen verhalten. Wir wissen, dass in den Jahren nach Beatrice's Tode die philosophischen Studien unsern Dichter ganz absorbirten. Wir wissen ferner, dass er in eben diesen Jahren mit Forese Donati intim befreundet war. Nun wird der genusssüchtige Forese allerdings dem Epikuräismus, jener damals in Italien vielfach herrschenden Lebensdoctrin, die blos das sinnliche Dasein zum Gegenstande hatte[82]), gehuldigt haben. Und da er derselben factisch in der Praxis huldigte, mag er ohne Zweifel auch gesucht haben sie theoretisch zu rechtfertigen und zu begründen. Es fehlte daher nicht an Stoff zur Unterhaltung mit dem den philosophischen

---

hier ganz verschieden sind. Wir haben also als unerschütterlich feststehende Thatsache, dass Dante in den Jahren 1292—95 mit fast allzu grossem Eifer den philosophischen Studien oblag. Und doch soll er nach Witte (*Rivista Internazionale*, a. a. O.) in eben diesen Jahren in Schlemmerei verfallen und ein Wirthshausleben geführt haben! Ich gestehe aufrichtig, dass meine Capacität nicht hinreicht, um mich in dieser *selva oscura* psychologischer Undenkbarkeiten zurechtzufinden.

[82]) Vgl. Notter, I, 31.

Digitized by Google

Studien eifrig obliegenden Freunde. Wenn sich nun Dante wirklich einer glaubenslosen Philosophie annäherte, wenn er wirklich seine Brust dem Zweifel öffnete, so sprach er jedenfalls mit dem Freunde von dem, wessen sein Herz voll war. Je intimer die Freundschaft, um so mehr mussten die Freunde einander ihr Herz erschliessen. Hatten aber die beiden Freunde im diesseitigen Leben dies gethan, so ist der Sinn der Worte, die Dante im Jenseits an den Freund richtet, wie mich dünkt vollkommen klar. "Es wird uns jetzt noch drücken, wenn wir zurückdenken wie wir waren, was wir miteinander sprachen, auf welchen gefährlichen Wegen wir wandelten, welchen Ansichten wir huldigten, als wir beide noch im Leibesleben zusammen verkehrten." Dass dies der richtige Sinn jener Worte sei, erhellt auch daraus, dass Dante gesteht, das nämliche Leben auch nach Forese's Tod mehrere Jahre fortgesetzt zu haben und erst durch Virgil davon befreit worden zu sein. Das ist nicht ein Leben sinnlicher, wohl aber intellectueller Verirrungen.

Kehren wir nun zu der Stelle zurück, von welcher wir ausgegangen sind. Es hat sich uns aus dem Bisherigen ergeben, dass weder die Vorwürfe Beatrice's noch Dante's Geständnisse auf "sinnliche Verirrungen" irgendwelcher Art bezogen werden können. Wir werden demnach zu der Annahme hingedrängt, dass es sich bei jenen Vorwürfen und Geständnissen statt um Verirrungen des praktischen Lebens vielmehr um solche des theoretischen Verstandes handle, eine Annahme, die in den bezüglichen Geständnissen selbst ihre weitere Bestätigung findet.

Wir sahen: Beatrice beginnt damit, die ausserordentliche Begabung Dante's hervorzuheben, aber nur um gleich darauf seinen Fall um so tiefer, seine Schuld um so grösser erscheinen zu lassen. Begabung und Schuld müssen daher in Verhältniss zu einander stehn, und zwar so, dass sie einen directen Gegensatz bilden. War nun erstere intellectueller oder praktischer Natur? Es ist wahr, die Menschen werden mit verschiedenen nicht blos

Digitized by Google

intellectuellen sondern auch praktischen Anlagen geboren; der Eine ist von Natur schon mehr als der Andere zu sinnlichen Verirrungen geneigt und muss einen härtern Kampf gegen die Versuchung kämpfen. Es hiesse aber gleichwohl die Freiheit des menschlichen Willens leugnen und den absoluten Werth der Sittlichkeit in Frage stellen, wollte man das praktische sittliche Leben auf Prädisposition zurückführen. Es gibt keine ausserordentliche Naturanlage zur Sittlichkeit und keine solche zur Unsittlichkeit. Beides, Sittlichkeit und Unsittlichkeit haben im freien Willen, nicht aber in der natürlichen Begabung ihre Quelle. Nur weil es dem also ist kann von sittlichem Verdienst und von sittlicher Schuld geredet werden. Wo wir immer von natürlicher Begabung reden, haben wir das Intellectuelle, nicht aber das Sittliche im Auge. So muss auch Beatrice, als sie die ausserordentliche Begabung Dante's hervorhob, dessen intellectuelle Anlagen gemeint haben. Daher erfordert der Gegensatz auch bei den Vorwürfen zunächst an Verkehrtheit des Verstandes, nicht an Verkehrtheit der Sitten zu denken.

Zunächst, sage ich. Denn allerdings könnte hierbei auch ein Gegensatz zwischen Erkenntniss und Leben, zwischen Wissen und Thun gemeint sein. Somit ist die Frage keineswegs entschieden, ob es sittliche oder aber intellectuelle Verirrungen sind, die Beatrice dem Dichter vorwirft und dieser gesteht.

Eine Zeit lang schien die treffliche Saat ausgezeichneter Begabung bei Dante gut zu gedeihen. Einige Zeit hielt ihn Beatrice's Antlitz aufrecht; ihm die jugendlichen Augen zeigend führte sie ihn mit sich in gerader Richtung.[83]) Wenn der Dichter also zurückschaute auf die lange Reihe von über sech-

---

[83]) Purg. XXX, 121 fg.:

Alcun tempo il sostenni col mio volto;
Mostrando gli occhi giovinetti a lui,
Meco il menava in dritta parte vôlto.

Digitized by Google

zehn Jahren, die verflossen waren seit seiner ersten Begegnung mit Beatrice bis zu deren Tode, hatte er sich nichts vorzuwerfen, war er sich bewusst den rechten Weg unwandelbar gegangen zu sein. "Und doch war gerade dies für ihn die gefährlichste Zeit!" ruft hier Dionisi[84]) aus. Meinestheils spüre ich auch nicht die geringste Lust, mit dem gestrengen Canonico in der Liebe zu einem schönen und tugendhaften Mädchen eine Gefahr, oder gar eine Schuld zu erblicken. Zumal bei der Beschaffenheit der Liebe Dante's zu seiner Beatrice dürfte er schwerlich der *difesa* bedürfen, die ihm Dionisi versagen zu müssen glaubte. Allein wenn wir neben dieser lobenden Erklärung der nachherigen scharfen Vorwürfe uns erinnern und sowohl Lob als Tadel auf das sittliche Leben des Dichters beziehen wollen, so dürfte der Mann denn doch ziemlich räthselhaft werden. Er wäre also bis zu seinem 27. Lebensjahre sittlich untadelhaft gewesen, dann ins Gegentheil umgeschlagen und in sittliche Verirrungen gerathen. Gewiss ein Fall, der ein psychologisches Räthsel involvirt. Aus *Vita Nuova* und *Convito* gewinnen wir freilich ein etwas anderes Bild. So lange Beatrice lebte, erfüllte die Liebe zu ihr sein ganzes Wesen; nach ihrem Tode hat er sie zuerst lange beweint, dann ist er einerseits in die Ehe und den Staatsdienst getreten, andererseits hat er sich philosophischen Studien gewidmet und sich für dieselben nach und nach bis zum Enthusiasmus begeistert. Dass diese neuen Studien eine intellectuelle Revolution in seinem Innern hervorbringen konnten, ist nicht allein denkbar, sondern sehr natürlich, während es andererseits rein undenkbar ist, dass der Ehemann, der Staatsmann, der eifrige Jünger der Philosophie sittlich schlechter gewesen sei, als der Jüngling, der für die Frau des Messer Simone dei Bardi schwärmte.

---

[84]) *Preparazione istor., e crit.* II, 95: "*E pur quello fu il tempo per lui più pericoloso, quando egli amò d' amore, femina in carne, e bella, ancorchè virtuosa: io non intendo in questa parte difenderlo.*"

Digitized by Google

Wie dem aber sei, so viel steht durch die Zeugnisse Dante's selbst fest, dass er sich aus der Zeit seiner Jugend bis zum Tode Beatrice's keiner Schuld, sei es sittlicher sei es intellectueller Natur, bewusst war, die er im irdischen Paradiese hätte bereuen sollen. Was ihm hier vorgeworfen wird, was er hier selbst gesteht und bereut, das sind alles Dinge, welche in das letzte Decennium des 13. Jahrhunderts fallen. Auf diese Zeit, d. h. auf die Jahre 1291—1300 ist zu beschränken was Wegele[85]) eine "sittliche Krisis" und eine "wüste Lebensepoche" nennt, auf diese Jahre ist zu beschränken das "Leben nach Epikuräer Weise", welches Notter[86]) bei unserm Dichter anzunehmen geneigt ist. Wir dürfen nicht weiter zurück, denn nach Dante's Selbstzeugniss war er bis zum Tode Beatrice's den rechten Weg gegangen; wir dürfen nicht weiter herunter, denn nach der im ganzen Gedichte streng festgehaltenen poetischen Fiction hat die Scene im irdischen Paradiese im Frühjahr 1300 stattgefunden und zukünftige Sünden konnte ihm weder Beatrice vorwerfen noch er bekennen; wir dürfen diese Periode auch nicht auf die Zeit zwischen dem Tode Beatrice's und Dante's Verheirathung beschränken, wie Wegele thut[87]) denn einerseits dauerte sie nach Dante's Zeugniss bis Beatrice der Todten Pforte besucht, d. h. bis zu dem Zeitpunkte da die Vision der Göttlichen Komödie anhebt, andererseits wissen wir, abermals aus Dante's Selbstzeugniss, dass er etwas mehr als ein Jahr Beatrice beweint und erst nach dieser Zeit, also nicht eben lange vor seiner Heirath, die sogenannte "sittliche Krisis" eintrat.[88]) Somit fällt die "sittliche Krisis", wenn man sie so nennen will, in die Jahre 1291—1300.

---

[85]) Dante Alighieri (2. Aufl.), S. 89.

[86]) A. a. O., II, 773.

[87]) A. a. O.

[88]) Vgl. *Vita Nuova*, Cap. 35. 36. *Convito* II, 2. Nach der *Vita Nuova* begann die "Krisis" einige Zeit nach dem 9. Juni 1291, nach *Convito* nachdem "der Stern der Venus sich zweimal umgewälzt hatte in

Digitized by Google

Was wissen wir nun aber sonst über das Leben Dante's in diesen Jahren? Wir wissen, dass er nicht lange nach Beginn jener "kritischen" Epoche durch seine Heirath mit Gemma Donati eine Familie gründete; dass er nach und nach in eben diesen Jahren Vater mehrerer Kinder wurde; dass er im Laufe des Jahres 1295 von dem König von Ungarn, Karl Martell, bei dessen mehrwöchentlichem Aufenthalt in Florenz besonders ausgezeichnet wurde[89]); dass er in dieser Zeit aus dem Adel schied und sich in die Zunft der Aerzte und Apotheker einschreiben liess; dass er um 1296 als Rathsmitglied seine bürgerlichen Rechte ausübte[90]); dass er in eben diesen Jahren "im Dienste der Republik viel verwendet wurde"[91]); dass er in diesen Jahren die *Vita Nuova* und sehr wahrscheinlich die Schrift über die Monarchie schrieb; dass er mit riesigem Eifer wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Studien oblag; dass er sich das Vertrauen und die Achtung seiner Mitbürger in dem Masse erwarb, dass sie ihn am Ende der Epoche mit der höchsten Würde betrauten, welche die Republik zu vergeben hatte.

---

jenem seinem Kreise, welcher ihn als Abendstern und als Morgenstern erscheinen lässt zufolge der beiden verschiedenen Zeiten seit dem Heimgange jener seligen Beatrice". Ihren Umlauf um die Sonne vollendet nun Venus in 224 Tagen 16 Stunden 49′ 7″; also begann die "Krisis" erst im September 1291. Nach *Convito* und *Vita Nuova* begann die "Krisis" mit dem Anblick der *Donna gentile*, wovon Dante im *Convito* (II, 16) des bestimmtesten erklärt, sie sei gewesen "*la bellissima e onestissima Figlia dello Imperadore dell' universo, alla quale Pittagora pose nome Filosofia*". Nach Purg. XXX, 124 begann die "Krisis" allerdings *sì tosto* nach Beatrice's Tod; indess ist der Ausdruck *sì tosto* nicht allzu buchstäblich zu nehmen, sondern mit den Angaben der *Vita Nuova* und des *Convito* zu verbinden, um so mehr, als auch nach Purg. XXX, 126 die "Krisis" damit begann, dass Dante sich der Beatrice entzog und einer andern sich ergab.

[89]) Vgl. Parad. VIII, 55 fg. Wegele, a. a. O., S. 99 fg.

[90]) Vgl. Fraticelli, *Vita di Dante* (Florenz 1861), S. 135. Wegele, a. a. O., S. 100. Mein Werk: Dante Alighieri, S. 175 fg.

[91]) Leonardo Bruni, *Vita di Dante.*

Digitized by Google

Das ist in kurzen Umrissen was sich aus Dante's Leben in diesen Jahren urkundlich nachweisen lässt. Ich frage nun: wie stimmt dazu die "wüste Lebensepoche", wie das "Leben nach Epikuräer Weise", wie das *frequentare le cene splendide, il ricercare i piatti squisiti e l' andar girando per le bettole*[92]), dessen man unsern Dichter beschuldigen will? Beziehen wir die Vorwürfe Beatrice's auf das praktische Leben des Dichters, auf Verderbtheit der Sitten, so gerathen wir in ein Nest von Widersprüchen und Undenkbarkeiten, aus dem kein Ausweg zu finden ist. Sinnliche, sexuelle Verirrungen, und daneben Dante's Heirath und Familienleben; epikuräische Lebensweise, und zugleich die angestrengteste Thätigkeit im Dienste der Wissenschaft und des Staats; ein "wüstes" Leben, und zugleich Auszeichnungen von Königen sowie von seinen Mitbürgern: das räume zusammen wer kann.

Ganz anders stellt sich dagegen die Sache, wenn wir die Vorwürfe Beatrice's einfach auf intellectuelle Verirrungen beziehen.[93]) Wir begreifen dann sehr wohl, dass der Mann, der bis dahin im kindlichen Glauben gelebt, auf andere Bahnen gerieth, wie er tief in das Studium der Philosophie eindrang. Wir finden es dann ganz erklärlich und natürlich, dass unter dem Einflusse dieser Studien, sowie unter dem Einflusse der Sorge um das Wohl seiner Familie sowie um das Staatswohl, seine religiösen Ansichten, überhaupt seine ganze Weltanschauung wesentlich modificirt wurde. Wir werden dann nichts Unbegreifliches mehr darin erblicken, dass der Gatte, der Familienvater, der Staatsmann, der philosophische Forscher vom Ideale

[92]) Witte, *Rivista Internazionale*, 1876, S. 7.

[93]) Es ist wohl kaum nöthig, erst ausdrücklich zu erklären, dass ich vom Standpunkt des Dichters und seiner Zeit aus rede, ohne irgendwie die Frage berühren zu wollen, ob das, was ihm und seiner Zeit im allgemeinen als "Verirrung" erschien, auch vom modernen Standpunkte aus eine solche Bezeichnung verdienen würde.

Digitized by Google

abfiel, wofür er in seiner Jugend geschwärmt. Auch hat es dann nichts Befremdliches, dass er später, als das Unglück über ihn hereingebrochen und ihn innerlich gebeugt, seine Bestrebungen während dieser Periode als eitle und verderbenbringende verurtheilte und mit sehnendem Verlangen nach jener frühern Periode seines Lebens zurückblickte, da er im reinen Streben nach einem hehren Ideale den Frieden Gottes, den Frieden mit der Welt, den Frieden mit sich selbst gefunden hatte. Es wird uns dann vollkommen einleuchten, dass ihn die philosophische Speculation von der kindlichen Einfalt der Religion entfernte und die harte Prüfung ihn wieder in die Arme des religiösen Glaubens zurückführte. Dante ist nicht der Erste und nicht der Letzte, der solche sich durchkreuzende Wege gegangen. Die Geschichte ist überreich an ähnlichen Beispielen.

Sehen wir aber vorerst, nach welcher Seite die weitern Vorwürfe und Geständnisse hindrängen.

Was Beatrice dem Dichter zur Last zu legen hat, das fasst sie zusammen in dem kurzen Worte: "Er verliess mich und gab sich andern hin!"[94]) Man beachte aber, dass die Beschuldigung nicht so weit sich steigert um dem Dichter vorzuwerfen, er habe sich gänzlich von Beatrice abgewendet. Nur weniger lieb und theuer sei sie ihm geworden.[95]) Er hatte sie also nicht gänzlich vergessen, sich nicht ganz losgetrennt von ihr. Nur erkaltet war er in seiner Liebe, nur immer blässer war ihr Bild in seiner

---

[94]) Purg. XXX, 126:

Questi si tolse a me, e diessi altrui.

Altrui wird bekanntlich für jede Zahl gebraucht (vgl. Blanc, Ital. Gram., S. 323). Man kann daher zweifelhaft sein, ob hier von einer oder von mehrern die Rede ist, denen sich Dante nach Beatrice's Tode hingab. Wegen des Gegensatzes zur Einen Beatrice, sowie des Umstandes wegen, dass Dante in der *Vita Nuova* und im *Convito* immer nur von einer spricht, möchte ich auch hier das *altrui* als Singular auffassen.

[95]) Ebend. V. 129: *Fu' io a lui men cara e men gradita.*

Digitized by Google

Seele geworden, ohne dass es je gänzlich hätte verwischt werden können. In der That möchte nicht behauptet werden, weder dass Dante jemals die Geliebte seiner Jugend völlig vergessen, noch auch, dass er dem christlichen Glauben geradezu den Rücken gekehrt hätte.

Immerhin aber eine "Untreue", der er sich Beatrice gegenüber schuldig bekennt. Wer ist denn die Beatrice des irdischen Paradieses, welche einer solchen Untreue ihn züchtigt? Ist sie blos das irdische Weib, die Tochter des Folco Portinari? Oder ist sie hier blosse Allegorie? Oder beides zumal?

Der Zusammenhang zwischen den Vorwürfen Beatrice's und Dante's Erzählung in der *Vita Nuova* lässt allerdings nicht daran zweifeln, dass der nächste, auf der Oberfläche liegende Sinn jener Vorwürfe dahin geht, Dante habe sich durch neuen Liebreiz bald nach Beatrice's Tod verlocken lassen und darüber die Jugendgeliebte vergessen. Wir haben indess bereits gesehen, dass Dante's Liebe zur *Donna gentile* sehr unschuldiger Natur war und dass das darauf bezügliche etwaige Schuldbewusstsein des Dichters keineswegs hinreicht, um die ergreifende Scene im irdischen Paradiese zu erklären. Dazu kommt, dass, wenn Beatrice wirklich blos als wirkliches Weib redet, ihre Vorwürfe sich etwas sonderbar ausnehmen würden. Welches Recht hatte die Tochter des Folco Portinari, die Dante's Liebe nicht erwidert zu haben scheint, Treue und Beständigkeit von ihm zu fordern? Was berechtigte die Gemahlin des Messer Simone dei Bardi einem Dritten Vorwürfe zu machen, dass er sein Herz, auf das sie keinen Anspruch erheben konnte, ohne selbst eine Schuld auf sich zu laden, einer Andern zugewendet? Ich kenne den ritterlichen Frauencultus des Mittelalters sehr wohl: bietet er aber einen irgend genügenden Erklärungsgrund des auffallenden Umstandes, der hier vorliegt?

Hierzu kommt die unzweideutige und bestimmte Erklärung Dante's im *Convito*, dass die Dame, die er nach Beatrice's Tod

Digitized by Google

geliebt, die Philosophie gewesen sei. Lassen wir hier die Frage auf sich beruhen, wie diese allegorisirte *Donna gentile* zur leiblichen sich verhält, denn diese Frage ist hier von keinem Belange.[96]) Es genügt zu bemerken, dass die Reihenfolge in den Entwickelungsphasen des Dichters nur die sein kann: Zuerst die Liebe zu Beatrice, dann die Neigung zur *Donna gentile*, oder richtiger zu *Donne gentili*, dann die Allegorisirung der *Donne gentili* zum Symbol der Philosophie, endlich die Rückkehr zum Andenken an Beatrice. Wenn nun nicht zu leugnen ist, dass das *diessi altrui* in Purgatario XXX, 126 auf die *Donna gentile* der *Vita Nuova* zurückweist, so ist doch nicht zu übersehen, dass zwischen *Vita Nuova* und *Divina Commedia* das *Convito*

---

[96]) Ich habe früher (Dante Alighieri, S. 259 fg. Jahrbuch III, 31 fg.) diese Frage durch die Hypothese zu beantworten versucht, dass mehrere weibliche Wesen, für welche Dante Neigung gefühlt, im *Convito* zu dem Einen Symbol der Philosophie geworden; eine Hypothese, an der ich auch jetzt festhalten muss, da sie allein die vorliegenden Schwierigkeiten zu lösen geeignet scheint. In seiner Ausgabe der *Vita Nuova* (*Prolegomeni* XII—XIV) hat Witte diese Hypothese angenommen, sie aber dahin modificirt, dass er die Eine *Donna gentile* der *Vita Nuova* als das spätere Symbol der Philosophie ansieht; vgl. pag. XII: "*Diremo dunque due essere le Donne gentili che distornarono il nostro Poeta dall' inalterabile fedeltà alla memoria di Beatrice: reale l' una, quella della Vita Nuova; tutta allegorica l' altra, celebrata sotto l' istesso nome nel Convivio. E così due ancora saranno state le così dette infedeltà, di cui Dante stesso s' incolpa: più o meno fisica l' una, benchè limitata al conforto che l' aut. provava a mirare le belle fattezze, e gli atti compassionevoli di quella vaga giovane, alla quale per quanto sembra non diresse mai una parola, infedeltà, inquanto si può dir tale, commessa verso la figlia di Folco Portinari; tutta intellettuale l' altra, che senza far torto alcuno alla Beatrice reale, avviluppando il Poeta nelle dispute, nei dubbi e negli errori della speculazione filosofica, l' alienarono della Beatrice allegorizzata come figura della scienza divina.*" Auch ich würde diese Modification annehmen, wenn dieselbe nur nicht den Dichter in einen grellen Widerspruch mit sich selbst brächte, da er in der *Vita Nuova* betheuert, seine Liebe zur *Donna gentile* habe nur *alquanti dì* gedauert, während er im *Convito* von Jahren spricht. Man vergleiche hierüber mein: Dante Alighieri, S. 256—262.

Digitized by Google

mitten inne liegt, worin so feierlich erklärt wird, die *Donna gentile* der *Vita Nuova* sei eine allegorische Einkleidung der Philosophie, und weiter nichts als ein Symbol. Da nun weder in der *Divina Commedia* noch sonst irgendwo in den spätern Schriften Dante's auch nicht der Schatten einer Retractation jener feierlichen Betheuerung im *Convito* vorkommt, so muss das *altrui* in Uebereinstimmung mit dem *Convito* erklärt werden, wonach der Dichter in erster Linie und hauptsächlich an seine Hingabe an die *Donna gentile* als Symbol, d. h. an die Philosophie gedacht wissen will. Es wäre unstatthaft, bei Auslegung dieser Stelle des Purgatario einfach auf die *Vita Nuova* zurückzugehen und das der Zeit nach der *Divina Commedia* viel näher liegende Mittelglied, nämlich das *Convito* zu ignoriren. Mag Dante, als er in der *Vita Nuova* von jener *Donna gentile* berichtete, schon an die Philosophie gedacht haben oder nicht: Thatsache ist, dass er sie später für das Symbol der Philosophie erklärt hat und an dieser Erklärung hat sich eine richtige Exegese der *Divina Commedia* zu halten.

Me und *altrui* bilden an unserer Stelle einen scharfen Gegensatz. Unter *altrui* ist die *Donna gentile*, d. h. nach dem soeben Erörterten die Philosophie gemeint. Dante's Schuld besteht somit zunächst darin, dass er Beatrice verlassen, um sich der Philosophie hinzugeben. Bildet aber die Philosophie den Gegensatz zu Beatrice, so muss auch diese hier vorzüglich Symbol sein, da es ungereimt wäre, eine reale Persönlichkeit und eine Allegorie als directe Gegensätze einander gegenüberzustellen. Es findet dies eine weitere Bestätigung darin, dass in der ganzen Scene des irdischen Paradieses Beatrice vorzüglich eine allegorische Person ist, so sehr, dass die reale Tochter des Messer Folco nahezu ganz verschwindet. Nun ist die Beatrice der *Divina Commedia* das Symbol des kirchlichen Regiments, der kirchlichen Autorität, welcher nach Dante die Aufgabe obliegt, den Menschen gemäss der göttlichen Offenbarung zur höhern

Digitized by Google

Seligkeit zu leiten.[97]) Daher lautet der Vorwurf, den Beatrice dem Dichter macht, seines allegorischen Gewandes entkleidet, dahin: Dieser entzog sich der Leitung der göttlichen Offenbarung um sich derjenigen der Philosophie anzuvertrauen.

Nachdem die Zeit näher angegeben ist, wann diese Abkehr von den Bahnen der Offenbarung geschah, wird ein weiterer Vorwurf beigefügt. Er, fährt Beatrice fort, wandte seine Schritte zu falschen Wegen, folgte Bildern eines trügerischen Gutes, die kein Versprechen vollkommen halten.[98]) Die Folge seiner Abwendung von Beatrice war also das Gerathen auf falsche Wege. Denkt man aber bei der *via non vera* an "sinnliche Verirrungen"

---

[97]) Vgl. *De Monarchia*, III, 15. Diese Auffassung der allegorischen Bedeutung der Beatrice der *Divina Commedia* habe ich bereits vor acht Jahren zuerst aufgestellt (Dante Alighieri, S. 501), und dann in meinem Commentar an allen bezüglichen Stellen im einzelnen als die richtige nachgewiesen. Soweit ich sehe ist dieselbe bisjetzt blos von H. Keller acceptirt worden, nach welchem Beatrice "das Bild eines Oberhauptes der Kirche" ist (Dante und seine Zeit, S. 27). Witte bleibt auch noch in der jüngst erschienenen Ausgabe der *Vita Nuova* bei der gewöhnlichen Auffassung, wonach Beatrice das Symbol der göttlichen Wissenschaft, d. h. der Theologie ist (*Proleg.*, S. XIV, siehe die vorige Anm.) Notter (II, 721) will sie als "die mit Gott verbindende und dadurch den Menschen beseligende Kraft" aufgefasst wissen. Da aber nach allen Erklärungen Beatrice in engstem Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarung steht, so wird durch dieselben das Ergebniss der im Texte gegebenen Exegese kaum geändert.

[98]) Purg. XXX, 130 fg.:

> E volse i passi suoi per via non vera,
> Imagini di ben seguendo false,
> Che nulla promission rendono intera.

Die *via non vera* bildet den Gegensatz zur *dritta parte* des V. 123. Wie die *dritta parte* auf die *dritta via* (Inf. I, 3) zurückweist, so die *via non vera* auf die *selva oscura*. Die Bilder, zum Theil auch die Ausdrücke, sind hier theils aus der Schrift (Jes. LXV, 2. Sprüche II, 13—15. II Petr. II, 15), theils aus Boëtius (*Cons. phil.*, lib. III, 8. 9. [ed Peiper], S. 65. 70) entnommen. Vgl. meinen Commentar, II, 683.

Digitized by Google

an ein "epikuräisches Leben" u. dgl., wie in aller Welt kann man dann sagen, dass dies die Folge davon gewesen sei, dass Dante's Liebe zur Gemahlin des Simone dei Bardi erkaltete, nachdem sie zu den Todten gegangen? Wogegen nach der kirchlichen Anschauung der Mensch allerdings auf Irrwege gerathen muss, sobald er der Leitung der göttlichen Offenbarung sich entzieht. Diese Abwege, auf welche Dante gerieth, könnten an sich ebenso wohl sittlicher als auch intellectueller Natur sein. Da er aber selbst im *Convito* wiederholt und mit Nachdruck versichert, er habe nach Beatrice's Tode der Philosophie sich geweiht, so werden wir bei der *via non vera* eben an die Wege der philosophischen Speculation denken müssen, und nicht etwa an Verkehrtheiten des praktischen Lebens, wovon, wie bereits nachgewiesen, keine Spuren sich sonst auffinden lassen.

Bevor wir dem Dichter weiter folgen, scheint es erspriesslich eine andere Betrachtung anzustellen. Dass die ganze Darstellung der Scene zwischen Dante und Beatrice eine allegorische, die Reden der verklärten Jugendgeliebte des Dichters bildlich sind, liegt zu sehr auf der Hand, als dass jemandem einfallen könnte es zu bestreiten. Es ist nun hier von einer "Untreue" die Rede, deren sich Dante schuldig gemacht. Die "Untreue" setzt einen "Bund" voraus. Woher mag der Dichter diese bildliche Redeweise entnommen haben? Die Antwort hierauf ist nicht schwer. Oft wird in den biblischen Schriften das innige Verhältniss des Menschen zu Gott bildlich als ein Ehebündniss und dem entsprechend der Abfall des Menschen von Gott als eine "Untreue", als Ehebruch bezeichnet. Dante, der sich in den biblischen Schriften sehr wohl bewandert erweist und öfters des biblischen Sprachgebrauchs sich bedient, hat ohne Zweifel auch hier die bildliche Redeweise der Propheten im Auge gehabt. Da Beatrice ihm einst eine Führerin zu Gott gewesen, da sie allegorisch die offenbarungsgemässe Leiterin des Menschen zu Gott ist, so wird die "Untreue" gegen sie gleichbedeutend sein mit einem Abfall von Gott.

Digitized by Google

Die Vorwürfe werden immer schärfer. Bis dahin hat ihm Beatrice Untreue, Gerathen auf Irrwege, Verfolgung trügerischer Glücksbilder zur Last gelegt, nun wird ihm noch Verhärtung des Gewissens vorgerückt. Sie habe ihm Eingebungen erfleht, durch Träume und auf andere Weise ihn zurückgerufen: Alles vergebens; er habe nicht darauf geachtet.[99]) Sie hat also gesucht ihn vom Verderben zu retten und ihn durch Träume und *altrimenti*, d. h. wohl durch Visionen, gewarnt. Sie hat demnach gethan, was sonst Gott mit den Menschen zu thun pflegt. "Denn einmal redet Gott, und zweimal — man achtet es nicht — im Traum, im Nachtgesicht; um den Menschen abzuziehen vom Thun, und dass er Uebermuth vom Mann entferne. — Sieh, all dieses thut Gott zwei, drei mal mit dem Menschen, um ihn zurückzuführen vom Grabe, dass er erleuchtet werde vom Lichte des Lebens."[100]) Die Träume und Visionen, wodurch Beatrice ihren Freund auf andere Bahnen zu lenken gesucht, weisen uns auf die *Vita Nuova* zurück, wo von zwei Visionen berichtet wird, wodurch Dante von der verklärten Beatrice gewarnt wurde.[101])

---

[99]) Purg. XXX, 133 fg.:

Nè l' impetrare spirazion mi valse,
Con le quali ed in sogno ed altrimenti
Lo rivocai; sì poco a lui ne calse.

[100]) Hiob XXXIII, 14. 15. 17. 29. 30. Die Stelle ist oben nach der Uebersetzung De Wette's angeführt. Dass dem Dichter in der vorhin angeführten Terzine diese Bibelstelle vorgeschwebt, scheint unzweifelhaft. Zur Vergleichung mag die Stelle nach der Uebersetzung beigefügt werden, die Dante allein zugänglich war: "*Semel loquitur Deus, et secundo id ipsum non repetit. Per somnium in visione nocturna, — — ut avertat hominem ab his, quae facit, et liberet eum de superbia. Ecce, haec omnia operatur Deus tribus vicibus per singulos. Ut revocet animas eorum a corruptione, et illuminet luce virentium.*"

[101]) *Vita Nuova*, Cap. 40: "*Contra questo avversario della ragione si levò un dì, quasi nell' ora di nona, una forte immaginazione in me; chè mi parea vedere questa gloriosa Beatrice con quelle vestimenta sanguigne, colle quali apparve prima agli occhi miei, e pareami giovane in simile etade a quella, in che prima la vidi. Allora incominciai a pensare di*

Digitized by Google

Indem aber beigefügt wird, dass alles das nichts geholfen, da er nicht darauf geachtet habe, ergibt sich eine Schwierigkeit, die allerdings von allen Auslegern unbeachtet geblieben[102]), die aber nichtsdestoweniger sehr erheblich scheint und zu wichtigen Consequenzen führen dürfte.

Nach der *Vita Nuova* sind nämlich die Traumgesichte, auf welche hier zurückgewiesen wird, nicht wirkungslos an dem Dichter vorübergegangen. Ihre Wirkung war im Gegentheil eine gewaltige, erschütternde. Bei der ersten Vision erwacht der Gedanke an Beatrice mächtig in seiner Brust wieder und damit zugleich schmerzliche Reue und bittere Scham darüber, dass er sie einige Tage hindurch beinahe vergessen und sich durch neuen Liebreiz verlocken lassen. Alle seine Gedanken kehren zu Beatrice zurück; so gross ist sein Schmerz, so tief seine Reue, dass er seinen Thränen kein Ziel zu setzen vermag. Er ist so gewaltig erschüttert, dass er sich durch allzu anhaltendes Weinen ein Augenübel zuzieht. Womöglich noch grösser ist die Wirkung der zweiten Vision, mit deren Erwähnung die *Vita Nuova* schliesst. Die Liebe zu Beatrice geht hier in Ehrfurcht über. Die Vision reift in ihm den Entschluss, fortan die Kraft seines Lebens ihrer

---

lei; e ricordandomene, secondo l' ordine del tempo passato, lo mio core incominciò dolorosamente a pentirsi del desiderio, a cui così vilmente s' era lasciato possedere alquanti dì contro alla costanza della ragione: e discacciato questo cotal malvagio desiderio, si rivolsero tutti i miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice." Cap. 43: "*Appresso a questo sonetto apparve a me una mirabil visione, nella quale vidi cose, che mi fecero proporre di non dir più di questa benedetta, infino a tanto che io non potessi più degnamente trattare di lei.*"

[102]) Soweit ich sehe hat nach meinem Vorgange nur Witte darauf aufmerksam gemacht, *Vita Nuova*, S. 112: "*Al dire del Purgatorio* (XXX, 133) *questa prima apparizione di Beatrice non sarebbe stata sufficiente per ritrar l' aut. dal falso piacere di quella Donna gentile.*" Eine Lösung der Schwierigkeit ist hier aber auch nicht einmal versucht. Ich habe früher (in meinem Commentar zum Purg., S. 683 fg.) den Weg angedeutet, auf dem sie sich meines Erachtens lösen lässt und führe hier die dort niedergelegten Gedanken, sie ergänzend, weiter aus.

Digitized by Google

Verherrlichung zu weihen. Er scheidet mit dem Vorsatz, sich nunmehr ganz in die Studien zu versenken, um dadurch fähig zu werden Beatrice's Lob und Ruhm würdig zu besingen. Und wie glänzend er sein Vorhaben zur Ausführung gebracht, zeigt sein Hauptwerk, dieses "ewige Denkmal", welches er der Jugendgeliebten errichtet.

Hier dagegen wird mit grosser Bestimmtheit gesagt, wirkungslos seien jene Traumgesichte geblieben, wenig oder gar nichts habe er sich drum bekümmert. Und weit entfernt, dass diese Klage irgendwie modificirt würde, wird sie vielmehr durch Dante's eigenes Geständniss feierlich bestätigt.[103])

Es liegt demnach zwischen den Angaben der *Vita Nuova* und denen der *Commedia* ein Widerspruch vor, wie man ihn sich kaum greller denken könnte. Da es aber nicht wahrscheinlich ist, dass der Dichter in dem Momente sich auf so auffallende Weise selbst widersprochen habe, wo er unzweideutig auf die Erzählungen der *Vita Nuova* sich bezieht, so werden wir uns umzusehen haben, auf welchem Wege sich etwa die so verschiedenen Angaben in Einklang bringen lassen.

Begnügt man sich nicht mit Ausreden, wie mit der ebenso wohlfeilen als unbegründeten, die mittelbaren und unmittelbaren Geständnisse[104]) Dante's in den letzten Gesängen des Purgatorium seien übertrieben, oder er habe sich, als er die bezüglichen Abschnitte der *Vita Nuova* schrieb einer (undenkbaren und unerklärbaren) Selbsttäuschung hingegeben, oder was dergleichen Ausflüchte mehr sind, — begnügt man sich nicht damit, macht man vielmehr Ernst mit der Sache, so dürften meines Erachtens nur drei Wege (beziehungsweise drei Annahmen) offen stehen, um die unleugbar

---

[103]) Purg. XXXI, 13 fg.

[104]) Mittelbare Geständnisse nenne ich Alles, was der Dichter von sich und seinem Leben in Form von Vorwürfen aussagt, die ihm von Anderen, — hier also von Beatrice — gemacht werden.

Digitized by Google

vorliegende Schwierigkeit zu heben. Zuerst böte sich die Annahme dar, die Aussagen der *Commedia* als eine Ergänzung und Berichtigung derjenigen der *Vita Nuova* in dem Sinne aufzufassen, dass die in der *Vita Nuova* berichtete Wirkung der Traumgesichte keine nachhaltige gewesen, daher letztere in der *Commedia* als wirkungslos bezeichnet würden. Demgemäss müsste man sich vorstellen, dass Dante seine Liebe zur *Donna gentile* infolge der ersten Vision bereut und verurtheilt, dass er infolge der ersten und vielleicht noch mehr der zweiten Vision zum Andenken an seine Beatrice zurückgekehrt, einige Zeit nach Abschluss der *Vita Nuova* aber sein Herz hinwiederum sich von dem *malvagio desiderio* hätte in Besitz nehmen lassen, er somit abermals seine Beatrice vergessen um die nämliche *Donna gentile* zu lieben. Auf diesem Wege weiter schreitend könnte man auch noch zu der fernern Annahme gelangen, die *amori* zwischen Dante und der *Donna gentile* hätten zuletzt zu einem Resultate sehr gewöhnlicher Natur geführt, d. h. die geheimnissvolle *Donna gentile* der *Vita Nuova* sei niemand anders als Gemma Donati, Dante's nachherige Gemahlin. Ich habe diese Annahme, die gegenwärtig meines Wissens nur von Boehmer vertreten ist, früher eine monstruöse genannt[105]), muss aber jetzt einräumen, dass sie sich allerdings vertheidigen liesse, ständen ihr nur nicht unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Auf die eine sehr wichtige und schon für sich entscheidende hat bereits Witte aufmerksam gemacht[106]) und es mag hier genügen auf das von dem Altmeister des Dante-Studiums Bemerkte zu verweisen. Ferner scheint aber die hierherbezügliche Erzählung der *Vita Nuova* alle und jegliche psychologische Möglichkeit auszuschliessen, dass Dante hinwiederum zu der Liebe zur *Donna gentile* zurückgekehrt sein sollte. Es würde dies, nach solcher Reue, nach solcher

---

[105]) Vgl. Jahrb., III, 31.
[106]) Jahrb., III, 532 fg.

Digitized by Google

Scham, nach so viel Thränen, bei dem sonst so ernsten Manne ein unbegreifliches Quantum von Leichtsinn und Wankelmüthigkeit voraussetzen. Dazu kommt noch ein weiterer Umstand. Ich habe früher gegen Böhmer darauf aufmerksam gemacht, dass Dante's in der *Vita Nuova* erzählte Reue und die Ausdrücke womit er dort seine Liebe zur *Donna gentile* qualificirt rein unbegreiflich seien, wenn die *Donna gentile* und Gemma Donati eine und dieselbe Person sind.[107]) Dagegen wendet Böhmer ein[108]), dass die *Vita Nuova* abgeschlossen war, ehe Dante sich verheirathete. Wollten wir aber auch dies annehmen, was ist damit gewonnen? Sind die mittelbaren und unmittelbaren Geständnisse Dante's in den letzten Gesängen des Purgatorio weniger tief gehend, als die der *Vita Nuova?* Wie lässt sich die Scene im irdischen Paradiese denken und erklären, wenn Beatrice's Vorwürfe nach ihrem buchstäblichen Sinn darauf hinauslaufen, dass Dante seine Frau geliebt? Man müsste dann consequenterweise zu der fernern Annahme fortschreiten, dass auch das Purgatorium abgeschlossen war, ehe Dante sich verheirathete! Endlich ist gegen die Annahme, dass die *Donna gentile* identisch mit Gemma sei, zu bemerken, dass jene nach Dante's bestimmter Erklärung im *Convito* ihm — wenn vielleicht auch erst später — zum Symbol der Philosophie geworden, deren Lob er laut verkündet und dass es nicht die Art mittelalterlichen Frauendienstes war, das Lob und die Tugend der eigenen Frau zu besingen. Und welche komische Vorstellung ergäbe sich da! Etwas über ein Jahr nach Beatrice's Tod verliebt sich Dante in Gemma Donati; dann bereut und verabscheut er diese Liebe; dann verliebt er sich abermals in die nämliche Gemma und verehelicht sich mit ihr; noch etwa sechs Jahre nach dem Exil glüht er in begeisterter Liebe zur entfernten

[107]) Jahrb., III, 31.
[108]) Ebd. Anm. 5.

Digitized by Google

Gemahlin und verherrlicht sie im *Convito* als das Symbol der Philosophie, dieser "schönsten und preiswürdigsten Tochter des Herrn des Weltalls"; dann aber nach etlichen Jahren und nachdem die Gemahlin höchst wahrscheinlich bereits zu den Todten gegangen, bereut er wieder tief zerknirscht seine einstige Liebe zu ihr und thut darüber ernstliche Busse! Wer eine solche Vorstellung vollziehen kann, mag es thun; meinerseits vermag ich es nicht.

Eine zweite Annahme zur Beseitigung der oben bezeichneten Schwierigkeit trifft mit der vorigen darin zusammen, dass auch sie die in der *Vita Nuova* erzählte Reue als eine nur vorübergehende, nicht anhaltende und darum im Purgatorio übergangene betrachtet. Nicht jedoch als ob jene Reue damals schon keine ernstliche gewesen wäre; nicht als ob Dante wieder der Neigung zu jener selben *Donna gentile* Raum in seinem Herzen gegeben; nicht als ob die *Donna gentile* Eins wäre mit Gemma Donati; vielmehr müsste man sich die Sache so denken: Nach jener ersten Vision bereute es der Dichter sehr ernstlich und aufrichtig, sich durch den Liebreiz der *Donna gentile* seiner Beatrice, resp. dem Andenken an sie, entfremdet zu haben; dieser Reue ungeachtet vermochte er aber in spätern Jahren nicht, dem Liebesreiz anderer Damen zu widerstehen und liess sich abermals verlocken. Dadurch war die frühere Reue gleichsam wieder hinweggewischt, sodass Beatrice mit Recht sagen kann, die Traumgesichte hätten bei ihm nichts geholfen. Sofern man bei dem *si tolse a me e diessi altrui* an eine Untreue gegen die reale Beatrice und eine Hingabe an andere reale weibliche Wesen denken will, dürfte diese Lösung die einzige annehmbare sein.[109])

---

[109]) Man beachte, dass Beatrice nicht speciell von Einer spricht, der sich Dante ergeben, sondern ganz allgemein von *altrui;* dass ferner, wie ich bereits Jahrbuch, III, 32, angedeutet, die in mehreren lyrischen Ge-

Digitized by Google

Damit ist aber die dritte der möglichen Annahmen zu verbinden, dass nämlich, wie in dem irdischen Paradiese die reale Beatrice hinter der allegorischen ganz zurücktritt, so auch die reale *Donna gentile* hinter der allegorischen. Die Sprechende ist in erster Linie die personificirte Trägerin und Verwalterin der göttlichen Offenbarung an die Menschen; ihr Gegensatz, die *altrui*, sonach etwas der göttlichen Offenbarung entgegengesetztes, also jene Philosophie, die, wenn sie auch nicht gerade der Offenbarung feindlich entgegensteht, doch deren Leitung sich entschlagen zu dürfen meint.[110]) Läuft dann der frühere Vorwurf:

---

dichten Dante's hin und wieder geschilderte Dame, welcher er huldigte, wesentlich von der *Donna gentile* der *Vita Nuova* sich unterscheidet. Dagegen scheinen allerdings die Versicherungen des *Convito*, dass die *Donna gentile* der *Vita Nuova* die Philosophie sei, zu sprechen. Es ist aber zu beachten, dass Dante im *Convito* der *Donna gentile* nur Erwähnung thut, sofern er dieselbe allegorisch verwerthen will, daher er, statt eine dritte Dame einzuführen, zu derjenigen zurückgreift, wovon er bereits früher erzählt hatte. Zweck des *Convito* war eben nicht, von allfälligen Liebesabenteuern des Dichters, sondern von seinen philosophischen Studien zu reden. Ein Widerspruch zwischen *Vita Nuova* und *Convito* liegt so wie so vor. Dort wird die Neigung zur *Donna gentile* als *desiderio malvagio, vile*, u. s. w. verurtheilt, hier wird die Liebe zur *Donna gentile* als hohe Tugend gepriesen. Erst die *Commedia* kehrt zum Standpunkte der *Vita Nuova* zurück und verurtheilt jene Liebe abermals als Sünde, welche abgebüsst werden muss. Hiernach erhellt, dass, während die *Commedia* an die *Vita Nuova* wieder knüpft, das *Convito* einem ganz andern Standpunkte angehört.

[110]) Lehrreich ist eine Vergleichung der Vorwürfe, die Beatrice hier dem Dichter macht, mit seinen Aussprüchen im *Convito*. Hier nur einige Andeutungen. *Diessi altrui*, wirft ihm Beatrice vor; dazu *Convito* II, 13: *cominciai ad andare — — alle disputazioni de' Filosofanti;* und III, 1: *ond' io fatto amico di questa Donna* (der Philosophie), *cominciai ad amare e ad odiare secondo l' amore e l' odio suo. Si tolse a me;* dazu *Convito* II, 13: *il suo amore* (der Philosophie) *cacciava e distruggeva ogni altro pensiero. Per che io, sentendomi levare dal pensiero del primo amore alla virtù di questo*, u. s. w. *Che nulla promission rendono intera:* dazu die Erwartungen, die Dante von der Philosophie hegte, *Convito* III, 13: *l' Amore della Filosofia conduce mirabili bellezze, cioè contentamento in ciascuna condizione di tempo* u. s. w.

Digitized by Google

Questi si tolse a me e diessi altrui auf das hinaus, dass sich Dante der Leitung der göttlichen Offenbarung entzogen um der Philosophie zu folgen, dann, aber nur dann konnte Beatrice als die personificirte Inhaberin der Offenbarung mit vollem Rechte und ohne den Angaben der *Vita Nuova* irgendwie zu widersprechen dem Dichter vorwerfen, sich gegen die durch Traumgesichte ihm gewordenen Warnungen verstockt, wenig oder nichts danach gefragt zu haben. Sie konnte es, denn was hatte er nach der *Vita Nuova* bereut? Seine Neigung zu einem irdischen Mädchen, mit dem er auch nicht einmal ein Wort gesprochen zu haben scheint, — zu einem Mädchen, das ihm damals wohl schwerlich schon als Symbol der Philosophie galt. Hatte er aber zugleich auch seine Untreue gegen die allegorische Beatrice, d. h. seine Entfernung von der kindlichen Einfalt des Glaubens und seine rückhaltlose Hingabe an die Philosophie bereut? Nein, denn als er das 40. Capitel der *Vita Nuova* schrieb hatte er das, was er "die Süssigkeit der Philosophie" nennt noch nicht zu schmecken begonnen, er befand sich im günstigsten Falle erst in den Vorhallen der philosophischen Studien.[111]) Damals hatte er somit in dieser Richtung kaum etwas zu bereuen. Die Vision sollte ihm zur Warnung dienen vor einer bevorstehenden Gefahr, die etwas mehr zu bedeuten hatte, als die höchst unschuldige und durchaus reine Neigung zu einem edlen weiblichen Wesen, die Gefahr nämlich, mit der verklärten Beatrice zugleich auch

Si poco a lui ne calse: dazu *Convito* III, 14: *Dove questo amore (della Filosofia) splende, tutti gli altri amori si fanno scuri e quasi spenti — — E però li Filosofi eccellentissimi nelli loro atti apertamente il dimostrano; per li quali sapemo essi tutte l' altre cose, fuori che la Sapienza, avere messe a non calere.* Eine auf das Einzelne eingehende Vergleichung zeigt, dass alle Vorwürfe Beatrice's sich unverkennbar auf Behauptungen beziehen, welche Dante im *Convito* ausgesprochen hatte.

[111]) Dies ergibt sich, sofern man die *alquanti dì* (*Vita Nuova* cap. 40) nicht auf Jahre ausdehnen will, aus der Vergleichung von *Vita Nuova* cap. 36. 37. 40. mit *Convito* tr. II, cap. 13.

Digitized by Google

jenen Gott aus den Augen zu verlieren, zu dem sie ihm einst eine Führerin gewesen. In dieser Beziehung hat die Vision allerdings nichts geholfen, denn er hat sie nicht verstanden. Ebensowenig hat er die *mirabile visione* in diesem Sinne verstanden, deren im Schlusscapitel der *Vita Nuova* Erwähnung geschieht. Anstatt sich dadurch bestimmen zu lassen von der betretenen Bahn philosophischer Speculation abzulenken und zu den verlassenen Pfaden kindlich-demüthigen Glaubens zurückzukehren, wird ihm die *mirabile visione* vielmehr zu einem Sporne, sich noch tiefer in die Studien zu versenken. Ob philosophische oder andere Studien, das erfahren wir aus der *Vita Nuova* freilich nicht; aber hier tritt das *Convito* ergänzend ein und belehrt uns, dass allerdings philosophische Speculation es war, der er sich mit enthusiastischem Eifer hingegeben. Mit voller Wahrheit konnte ihm daher die allegorische Beatrice das vorwerfen, was die reale nicht gekonnt hätte, ohne seine Erzählung in der *Vita Nuova* auf die schärfste Weise Lügen zu strafen.

Die bittere Reue, wovon die *Vita Nuova* berichtet, ist also in den Augen Beatrice's, d. h. in den Augen Dante's selbst auf seinem spätern Standpunkte, eine werthlose, weil sie sich auf Aeusserliches bezog und nicht in die Tiefen des Herzens, des innersten Glaubenslebens drang. Dahin führt uns auch der weitere Vorwurf, der die Grösse seines Falles hervorhebt.

> So tief sank er hinab, dass alle Mittel
> Zu seinem Heil schon unzureichend waren,
> Als nur, ihm das verlorne Volk zu zeigen.[112])

---

[112]) Purg. XXX, 136–138:

> Tanto giù cadde, che tutti argomenti
> Alla salute sua eran già corti,
> Fuor che mostrargli le perdute genti.

Im Text habe ich nach Philalethes' Uebersetzung citirt.

Digitized by Google

Offenbar ist hier von einem *cadere*, von einem Falle die Rede, der, wenn er auch nicht nach jenen vergeblichen Traumgesichten und Visionen erst begann, sich doch damals fortsetzte und immer grösser wurde. Nach der in der *Vita Nuova* berichteten Reue fiel er also immer tiefer und tiefer und sein Aufstehen begann erst mit dem Anschauen des "verlornen Volks", d. h. mit seiner Reise durch die jenseitigen Reiche. Und welcher Art war denn sein Fall? Sittlicher oder intellectueller Natur? Alle Vorwürfe Beatrice's sollen sich ja, so wird versichert[113]), auf sinnliche Verirrungen beziehen. Also nachdem die *Vita Nuova* bereits abgeschlossen, nachdem Dante sich verehelicht, wäre er immer tiefer in das Laster der Sinnlichkeit versunken? Und wie tief? Ganz ausserordentlich. So ausserordentlich, dass kein gewöhnliches Mittel mehr zu seinem Heile hinreichte, dass ausserordentliche Mittel dazu angewendet werden mussten! War er aber wirklich so gottlos und verloren in seinem fünfunddreissigsten Lebensjahre? frägt mit Recht Dionisi.[114]) Hier kommen wir unbedingt nicht über das Dilemma hinaus: Entweder hat sich Dante nach seiner Verehelichung durch sinnliche Ausschweifungen ganz besonders ausgezeichnet, oder aber Beatrice's Vorwürfe beziehen sich nicht auf sinnliche, sondern auf intellectuelle Verirrungen; entweder durch sinnliche Ausschweifungen, oder aber durch freie religiöse Ansichten und Ueberzeugungen ragte er über seine Zeitgenossen ganz ausserordentlich hervor.

Schliesst schon die mit solcher Bestimmtheit und Schärfe hervorgehobene Tiefe des Falles, dessen sich Dante schuldig erklärt, zusammengehalten mit unserer dermaligen Kenntniss von Dante's Leben und Charakter, schlechthin jede Möglichkeit aus,

---

[113]) Wegele, a. a. O., S. 92 fg.

[114]) *Prep. ist. e crit.* II, 98: "*E tanto empio e perduto fu Dante in età di trentacinqu' anni?*"

Digitized by Google

dabei an Verirrungen sinnlicher, überhaupt praktischer Natur zu denken, so fehlt es auch anderweitig nicht an Andeutungen, welche über die Art dieses Falles weiter aufklären. Namentlich gehört hierher die vielbesprochene Stelle im Schlussgesange des Purgatorium, V. 85 fg. Bei der Wichtigkeit derselben mag eine neue Besprechung dieser Stelle hier am Platze sein.

Drüben am jenseitigen Ufer des Lethestromes, und nachdem er in dessen Wellen die Erinnerung der Sünde äusserlich und innerlich abgewaschen, wird dem Dichter zuerst vergönnt, das süsse Idol seiner Jugend und hehre Ideal seiner spätern Jahre in dem blendenden Glanze himmlischer Herrlichkeit und Schöne zu schauen. Beatrice entschleiert sich ihm. Dante ist versunken in seligem Anschauen, so sehr, dass alle seine Sinne ihre Functionen suspendirt zu haben scheinen und er sich gegen alles, was sonst um ihn her sich ereignet total indifferent verhält. Nur mit Gewalt vermag sein Blick anderswohin gerichtet zu werden, ungerne lässt er sich in seiner seligen Ekstase stören. Bild reiht sich nun an Bild, in den Schicksalen des mystischen Wagens sieht er, prophetisch vor- und rückwärts schauend, in grossartigen Umrissen die Geschichte des sichtbaren Reiches Gottes auf Erden an seinem Auge vorübergehen. Dann, als das monstruöse Symbol der entarteten Kirche seinem Blicke entschwunden, vernimmt er des geistigen Zijon Klagen und Trost, — die Klagen über die Verwüstung des Heiligthums, den Trost der Hoffnung auf die helfende Macht des verherrlichten Hauptes der Kirche. Beatrice, nunmehr mit ihm ausgesöhnt, beginnt ihn zu sich emporzuheben. Noch ist aber ihr Geistesflug zu hoch, als dass ihr der Dichter folgen könnte. Sie selbst weiss es gar wohl: er begreift ihre Rede nicht; nur als Bild soll er sie innen mit sich nehmen. Ja, er trägt sie in sich wie das Wachs die eingegrabene Form des Siegels trägt. Aber warum, so frägt er, warum die hieroglyphische Rede? Warum fliegt Dein ersehntes Wort so hoch empor, dass meine geistige Sehkraft es nur mehr

Digitized by Google

verliert, je mehr sie nachstrebt? Auf diese Frage wird ihm eine Antwort, welche, den Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem hervorhebend, lebhaft an das Prophetenwort erinnert: "Nicht sind meine Gedanken eure Gedanken, und nicht eure Wege meine Wege; sondern wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege, und meine Gedanken als eure Gedanken."[115]) Beatrice sagt:

Damit Du würd'gen lernst die Schule, welcher
Du anhingst, und wie wenig ihre Lehre
Im Stand ist, meinem Wort zu folgen (sprach sie),
Und sehst, wie Gottes Wege von den euren
So weit entfernt sind, als von eurer Erde
Der Himmel absteht, der am höchsten eilet.[116])

Es enthalten diese Worte keinen eigentlichen Vorwurf zwar, aber doch eine ernste Erinnerung an die Wege, auf welchen der Dichter früher gewandelt. Einer Schule ist er gefolgt, deren Lehre nicht fähig ist, Beatrice's Wort zu fassen; auf einem Wege ist er gewandelt, der von dem göttlichen so weit entfernt ist, wie der Himmel von der Erde. Was ist das für eine Schule, was ist das für eine Lehre, was ist das für ein Weg?

Wir antworten: Es ist die Schule der Philosophen, welchen Dante folgte, es ist die Lehre des Averroes, Avicenna u. A., es ist der Weg der Speculation, die der göttlichen Offenbarung nicht zu bedürfen wähnt.

Irren wir nicht, so ist dies die Antwort, welche Dante selbst

---

[115]) Jes. LV, 8. 9. Nach der Uebersetzung von Hitzig.

[116]) Purg. XXXIII, 85—89:

Perchè conoschi (disse) quella scuola
Ch' ài seguitata, e veggi sua dottrina
Come può seguitar la mia parola;
E veggi vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra il ciel che più alto festina.

Im Text nach der Uebersetzung von Witte.

Digitized by Google

auf die Frage gibt. "Ich wüsste nicht, dass ich mich je von Euch entfremdet hätte" erwidert er seiner Beatrice. Und diese: "Nun so denke daran, dass Du soeben Lethe getrunken." Für Dante wie für Beatrice sind sonach das *seguitare una scuola* und das *straniarsi da Beatrice* eins und dasselbe. Durch welche Schule ward nun aber Dante seiner Beatrice entfremdet? Zunächst nach ihrem Tode, so erzählt er selbst[117]), versank er in namenlosen Schmerz, sodass er keinem Troste zugänglich war. Dann gedenkt er Anderer, die im Unglück Trost gesucht und gefunden. Er greift aber nicht nach den Tröstungen der Religion, sondern nach denen der Vernunft. Boëthius und der Heide Cicero sollen seine Tröster sein. Vom Standpunkte der Religion, des Offenbarungsglaubens, der Kirche, hatte er bereits hiermit

---

[117]) *Convito* tr. II, c. 13: "*Come per me fu perduto il primo diletto della mia anima.....io rimasi di tanta tristizia punto, che alcuno conforto non mi valea. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente che s' argomentava di sanare, provvide (poichè nè il mio nè l' altrui consolare valea) tenere lo modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi. E misimi a leggere quello non conosciuto da molti, Libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s' avea. E udendo ancora, che Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando dell' Amistà, avea toccate parole della consolazione di Lelio..., misimi a leggere quello. E avvegnachè duro mi fosse prima entrare nella loro sentenza, finalmente v' entrai tant' entro, quanto l' arte di Gramatica ch' io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, come sognando, già vedea..... E siccome esser suole, che l' uomo va cercando argento, e fuori della intenzione trova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse senza divino imperio; io, che cercava di consolare me, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocaboli d'Autori e di Scienze e Libri; li quali considerando, giudicava bene che la Filosofia, che era donna di questi Autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una Donna gentile: e non la potea immaginare in atto alcuno, se non misericordioso; per che sì volentieri lo pensiero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo immaginare cominciai ad andare là ov' ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de' Religiosi e alle disputazioni de' Filosofanti; sicchè in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero.*"

Digitized by Google

begonnen seine Schritte zu falschen Wegen zu wenden. Bei Boëthius und Cicero findet er viel mehr, als er nur gehofft und erwartet. Gesucht hatte er bei ihnen Trost; ausser dem Trost fand er dort — das Wissen. Und seltsam! Das Wissen gilt weit mehr in des Dichters Auge als der Trost. Ist dieser Silber, so ist jenes Gold. Ueber das Wissen, das er bei jenen Autoren gefunden, vergisst er nicht allein den Schmerz über Beatrice's Verlust, er vergisst sogar die einstige Geliebte selbst. Ja, es zeigt sich nur zu bald ein Gegensatz. Für Dante ist nach und nach die Philosophie *somma cosa*, d. h. das Höchste geworden. Er stellt sie sich als ein holdes, mitleidiges Weib vor, er kann sich nicht sättigen an ihrem Anblick. Und Beatrice? Bereits ist sie ihm "minder lieb und minder werth" geworden, denn nicht mehr sie, — eine andere, die Philosophie, ist ihm jetzt *somma cosa*. Er gibt sich dieser letztern hin, von Beatrice sich losmachend. Er besucht die Schulen der Philosophen. Nach dritthalb Jahren ist er von der Liebe zur Philosophie dergestalt erfüllt, dass diese Liebe "jeden andern Gedanken (also auch den Gedanken an Beatrice) verjagte und zerstörte".

Hier haben wir sie also die Schule, welcher Dante anhing, deren Lehre zu Beatrice's Wort einen Gegensatz bildet. Hier haben wir sie, die Schule, um deren Willen Dante sich von Beatrice entfremdete. Diese Schule war, seinen eigenen und bestimmten Erklärungen zufolge, keine andere als die philosophische.

So haben denn auch alle ältern Ausleger die Sache aufgefasst. Zwar drückt sich der älteste unter ihnen, Jacopo della Lana[118]), noch sehr allgemein und unbestimmt aus, einfach des

---

[118]) *Comedia di D. A. col com. di Jac. della Lana;* (Bologna 1866), II, 401: "*Qui risponde Beatrice e dice: Jo parlo a tal modo, acciò che tu veggi che vostra scuola e vostra dottrina non può comprendere le divine parole; e ancora che sappi che il viver vostro, cioè nei vivi, è così differente dalla vita eterna, come dalla terra lo cielo che è più alto, cioè la nona spera.*"

Digitized by Google

Dichters Worte paraphrasirend, und der von Fanfani herausgegebene *Anonimo Fiorentino* wiederholt hier nur Lana's Worte. Aber schon der sogenannte *Ottimo* lässt uns über seine Auffassung nicht mehr im Zweifel.[119]) Die Schule, welcher Dante gefolgt, ist ihm die *scienza naturale*, d. h. die Naturphilosophie und der Weg, den Beatrice Euren nennt, ist der philosophische im Gegensatz zu dem theologischen, dessen Repräsentantin sie selbst ist. Des Dichters eigener Sohn, Petrus, spricht allerdings nur von anderen Schulen[120]); allein der Gegensatz, in den er diese andern Schulen zur Theologie stellt, lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, was für Schulen er dabei im Auge hatte und zudem hatte er uns bereits früher belehrt, dass sich der Dichter "unfruchtbaren weltlichen und poetischen Wissenschaften hingegeben".[121]) Die nachfolgenden Commentatoren, Benvenuto da Imola, Buti, Landino, Vellutello, Daniello u. s. w. erklären sich einstimmig und bestimmt dahin, dass unter der Schule, wovon der Dichter redet, die Philosophie zu verstehen sei.[122]) Ebenso unter den Neueren Venturi[123]),

---

[119]) *L' Ottimo Commento della Divina Commedia* (Pisa 1828), II, 590: "*Dice Beatrice: Perchè tu, Dante, conoschi la scienza naturale, la quale tu hai seguitata, e veggi com' ella puote seguitar la mia parola, cioè di teologia: e quanto è di lungi la via di filosofia a quella di teologia*, u. s. w."

[120]) *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium* (Florenz 1845), S. 534: "*Subdendo quod ita excelse et profunde ipsa theologia loquitur, ut cognoscat aliarum scholarum doctrinam auctor respectu ejus nihil esse.*"

[121]) Ibid., S. 515: "*Dedit se ipse auctor mundanis et poeticis scientiis infructuosis.*" Der Postillator der Handschrift von Montecassino bemerkt einfach zu dem Worte *scuola*: "*Poesie scientie.*" Vgl. *Il Codice Cassinese della Divina Commedia* (Montecassino 1865), S. 368b.

[122]) Siehe die Belegstellen in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 789 fg.

[123]) Zu Purg. XXXIII, 85: "*Affinchè tu conosca quanto sia fiacca la ragione umana, e la filosofia, e la dottrina che insegna, per tener dietro alla sublimità de' misteri che ti svelo.*"

Digitized by Google

Lombardi[124]), Poggiali[125]), Biagioli[126]) und nahezu alle Ausleger.[127])

Dieser, wir dürfen wohl sagen Evidenz, dieser Wolke von Zeugen gegenüber erscheint es fast als Naivetät, wenn einige neueste Ausleger bestreiten wollten, dass es sich an unserer Stelle um die Philosophie handelt. Wenn es gleichwohl geschah, so können wir darin nur das Streben sehen, sich den Consequenzen der allein richtigen Auslegung zu entziehen. Dante soll nun einmal nicht "eine Zeit gehabt haben, in der der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen auch in ihm lebendig geworden, und Grübelei und Zweifel ihn aus seiner ursprünglichen Sicherheit in dieser höchsten Angelegenheit aufgeschreckt haben".[128]) Daher sollen alle Vorwürfe Beatrice's nur auf sinnliche Verirrungen sich

---

[124]) Zur nämlichen Stelle: "*Affinchè tu conoschi quanto vaglia quella filosofia che hai studiato, e vedi come può la dottrina di essa uniformarsi alla mia.*"

[125]) *Divina Commedia* (Livorno 1807—1813), IV, 188: "*Affinchè tu conosca la meschinità di quelle umane dottrine, che hai apprese nelle scuole.*"

[126]) Zu dieser Stelle: "*Intende la propriamente appellata filosofia, e le cose che tratta, nelle quali s' entra colle chiavi della ragione.*"

[127]) "Unmöglich kann ich einzeln Alle nennen." Hier noch einige Ausleger, welche unsere Ansicht theilen, ohne jedoch ihre Worte anzuführen. Ihre Bücher sind gedruckt, man sehe in denselben nach. Wer die einschlägige Literatur nicht gründlich kennt, hat kein Recht in diesen Dingen mitsprechen zu wollen. Ausser den Genannten verstehen also unter *scuola* die Philosophie: Tommaseo, Brunone Bianchi, Fraticelli, Martini, Gioberti, Gregoretti, Andreoli, Bennassuti, Camerini, Francesia, Kannegiesser, Streckfuss, Philalethes, Kopisch, Blanc, Witte, Delff, Ozanam, Longfellow u. v. A.

[128]) Wegele, Dante Alighieri (2. Aufl.), S. 92. Wenn Wegele (a. a. O., S. 91) bemerkt: "Die Philosophie des Mittelalters hat bekanntlich (?) sich der Autorität der Offenbarung unterworfen", so kann diese Bemerkung eben nur aus einer totalen Unbekanntschaft mit der Philosophie des Mittelalters hervorgegangen sein. Das gerade Gegentheil dürfte nämlich der Wahrheit viel näher kommen. Die Philosophie des Mittelalters liess einfach die Offenbarung in Ruhe und kümmerte sich nicht um deren beanspruchte Autorität.

Digitized by Google

beziehen, daher soll auch unter der *scuola* nicht die Philosophie verstanden werden dürfen. Man sagt, der Ausdruck *scuola* bedeute bei Dante mehrmals nur Gesellschaft, Verein u. dgl.[129]) Hätte Dante auch hin und wieder *scuola* im Sinne von Gesellschaft, Verein, gebraucht, so würde es sich immerhin erst noch fragen ob hier dieser Ausdruck eine solche Bedeutung haben könne. Diese Frage muss entschieden verneint werden. Eine Lehre *(dottrina)* setzt den Lehrer, also die Schule, nicht aber die Gesellschaft, voraus. Und was hat sodann die nur auf sinnliche Genüsse gerichtete Richtung des Geistes mit dem Mangel an Verständniss, den Beatrice dem Dichter vorwirft, zu thun?

---

[129]) So z. B. Notter, Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erläutert, I, 30 fg. Um an einem Beispiel die ganze Leere und Armuth der gegnerischen Ausflüchte zu zeigen, mag die bezügliche Stelle hier stehen. Notter schreibt: "Die dem Dichter von der verklärten Beatrice gemachte vorwurfsvolle Bemerkung (Fegefeuer XXXIII, 85):

> Dass Du erkennst, der Schule welcher Weisen
> Du folgtest, — sprach sie — und wie weit ihr Geist
> Nachwandeln könne meiner Bahn Geleisen

dürfte deshalb, weit entfernt etwa eine Anspielung auf II Koloss. II, 8 zu sein, vielmehr, wie hierauf auch schon von anderer Seite aufmerksam gemacht worden, sich, zumal das Wort Philosophie gar nicht gebraucht, sondern blos Schule, *scuola*, gesetzt ist, ein Ausdruck, der bei Dante mehrmals blos Gesellschaft, Verein bedeutet (z. B. Hölle IV, 94. Fegefeuer XXXII, 79), nur auf jene damals in Italien vielfach herrschenden Lebensdoctrinen beziehen, die, wenn auch mit einigem äusserlichen Schein von Philosophie aufgeputzt, blos das sinnliche Dasein zum Gegenstande hatten und während des Dichters Umgang mit dem genusssüchtigen Forese Donati (Fegefeuer XXIII, 115 fg.) vielfach zur Sprache gekommen sein mochten, ohne dass Dante selbst, der mitten in den Verirrungen seines Thuns und Treibens eine viel zu ideale Natur blieb, um von dergleichen Theorien angezogen zu werden, ihnen mehr als ein ganz oberflächliches Gehör geschenkt haben dürfte." Während also Dante wiederholt und sehr bestimmt bekennt, sehr tief, tiefer als sonst Wer gefallen zu sein, soll dieser Fall zugleich ein nur oberflächlicher gewesen sein! Nennt man das Auslegung?

Digitized by Google

Wenn, wie behauptet wird, Beatrice auf Dante's sinnliche Verirrungen anspielt, wie in aller Welt kommt sie dazu von einer *scuola* und deren *dottrina* zu reden? Das sind Ausdrücke, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen lassen. Aber der Dichter braucht doch nicht das Wort Philosophie. Wozu noch das Wort, wenn die Sache so klar und unzweideutig bezeichnet ist? Ist etwa im ganzen Alten Testament nirgends vom Gewissen die Rede, weil die Sprache des Alten Bundes keinen Ausdruck dafür hat? Die *scuola*, wovon hier die Rede, bildet offenbar den Gegensatz zu der Schule, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, welche durch Beatrice repräsentirt wird. Nenne man nun Beatrice das Symbol der gottgeordneten geistlichen Leitung der Menschheit, nenne man sie das Symbol der Theologie, oder nenne man sie anders, — immerhin wird es dabei bleiben, dass ihre Schule nur die Schule des Glaubens sein kann. Die *scuola*, der Dante gefolgt, ist also das Gegentheil der Schule, welche der Offenbarung sich unterwirft, seiner Leitung sich anvertraut. Was ist also das für eine *scuola*, wenn sie eine philosophische nicht ist?

Auch mit der Behauptung, dass der Ausdruck *scuola* bei Dante zuweilen blos Verein, Gesellschaft, bedeute, hat es eine eigene Bewandtniss. Allerdings kann der Ausdruck zuweilen diese Bedeutung haben, immer jedoch mit Bezug sei es auf die Lehre, sei es auf den Lehrer. Das "mehrmals", wovon Notter redet, reducirt sich übrigens auf zweimal. Weder hat Notter mehr als zwei Beispiele anzuführen vermocht, noch wüsste ich eine dritte Stelle in der ganzen *Divina Commedia*, wo *scuola* diese Bedeutung haben kann. Auch ist Inferno IV, 94 keineswegs von einer Homer-Gesellschaft oder von einem Dichterverein, sondern von einer Dichterschule die Rede. Purgatorio XXXII, 79 kann man allerdings *scuola* mit Gesellschaft übersetzen; allein dort ist der Ausdruck mit Rücksicht auf den *maestro* gebraucht, der ebenfalls erwähnt wird. In beiden Stellen

Digitized by Google

liegt in dem Ausdruck *scuola* neben der Bedeutung Gesellschaft auch die andere der Schule. Nirgends aber hat Dante das Wort *scuola* gebraucht um einfach die Gesellschaft als solche zu bezeichnen.

Das Folgen jener Schule war aber zugleich ein Wandeln auf falschem Wege. Von diesem falschen Wege wird gesagt er sei von dem göttlichen so weit entfernt, wie die Erde von dem höchsten Himmel. Also ein sündlicher Weg. Allein auch hier müssen wir fragen, ob der Dichter mehr praktisch oder mehr theoretisch auf diesem Sündenwege gewandelt. Und wenn ersteres, so ergibt sich wieder, dass er tief, sehr tief in der Sünde gesteckt haben muss. Soweit aber unsere Kenntniss von Dante's Leben und Charakter reicht, wissen wir, dass das Gegentheil wahr ist. Er war kein Wollüstling und kein Schlemmer, vielmehr eine durch und durch sittlich ernste Persönlichkeit. Aber er war mit einem ausserordentlich scharfen Verstande begabt. Dass er sich auch mit Grübeleien befasste, dafür legen seine Schriften wohl genügendes Zeugniss ab. So unnatürlich es demnach ist, anzunehmen, dass die Vorwürfe, welche Beatrice ihm macht, auf Verirrungen des praktischen Lebens sich beziehen, so ist es auf der andern Seite durchaus natürlich und entspricht ganz seinem Charakter, dieselben auf Verirrungen des theoretischen Verstandes zu beziehen.

Es ergibt sich also aus allem Bisherigen, wie ich meine zur Evidenz, dass die Sünden, womit Dante noch beladen ist als er auf der Höhe des Reinigungsberges sich befindet, — die Sünden, welche er dort noch bekennen und abbüssen muss, vorzüglich solche gegen den christlichen Glauben nicht aber solche gegen die christliche Sitte sind. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum sind sie noch nicht gebüsst, trotz der vollendeten Wanderung durch die Regionen des jenseitigen Büsserlandes, denn nirgends sehen wir dort eine Stätte, wo solche Sünden abgebüsst werden. Weil Sünden gegen den

Digitized by Google

christlichen Glauben, darum sind sie vor dem Blicke Virgil's, der seinen Willen bereits für frei, gesund und richtig erklärt hat, verborgen, denn des Heiden Blick hört dort auf, wo das Gebiet des Glaubens anhebt. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum kann er nicht Lethe überschreiten, bevor er sie bekannt und bereut, wie es auch seinem Führer nicht gestattet ist, das jenseitige Letheufer zu erreichen, aus keiner andern Ursache, als weil ihm der Glaube mangelte. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum sind es gerade die Symbole der Heroen des Glaubens, die ihm entgegenkommen um ihn nach vollendeter Reue in ihren Kreis aufzunehmen. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum fürchtet er sich vor dem blanken Schwert, das der grosse Apostel des Glaubens schwingt. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum empfindet er bei der Erscheinung Beatrice's jene Angst, die ihn bewog nach dem bereits verschwundenen Führer sich umzusehen. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum muss er sie dort abbüssen, wo für die abgeschiedenen Seelen keine Busse mehr stattfindet, muss sich von denselben reinigen, während er noch im Leibesleben weilt, denn drüben in der jenseitigen Welt ist für solche Sünden kein Raum zur Busse mehr gegeben.

Und wenn Sünden gegen den christlichen Glauben, dann begreifen wir vollkommen, dass sein Fall um so tiefer war, je ausserordentlicher seine Begabung, wir begreifen, dass ein so ausserordentlicher Geist weiter als vielleicht irgend Wer unter seinen Zeitgenossen auf der einmal eingeschlagenen Bahn fortschritt, — wir begreifen dann, dass er so tief fiel, dass nur das eine Mittel zu seinem Heile blieb, von allen andern: Die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen; — wir begreifen dann die grossartigen Anstalten, die zu seiner Rettung getroffen werden, Anstalten, die geradezu komisch zu nennen wären, wenn es sich um weiter nichts handeln würde, wenn Dante weiter nichts zu

Digitized by Google

bereuen gehabt hätte als seine doch ziemlich unschuldige Untreue gegen die leibliche Beatrice.[130])

---

[130]) Vorliegende Arbeit war längst abgeschlossen, als mir die zweite Auflage der trefflichen Uebersetzung der Göttlichen Komödie von Karl Witte zukam, die wesentlich umgearbeitet und vermehrt worden ist. Der Excurs zum XXX. und XXXI. Gesange des Purgatorium in meinem Commentar (II, 716—726) hat den verehrten Altmeister des Dante-Studiums veranlasst, zu XXXI, 58 eine längere Anmerkung hinzuzufügen, aus welcher ich mit Vergnügen ersehe, dass meine Ansichten von dem gründlichen Forscher in allen wesentlichen Punkten adoptirt worden sind. Ich erlaube mir einiges aus Witte's Anmerkung hier anzuführen, theils zur Bestätigung, theils zur Ergänzung des von mir sowohl in meinem Commentar als auch in vorliegender Abhandlung Gesagten.

"Von einem Manne", sagt Witte (a. a. O., II, 237), "der, nachdem er der Geliebten seiner Kindheit, obwohl sie die Gattin eines Andern geworden war, bis zu ihrem Grabe, ja über dasselbe hinaus eine ätherisch reine Liebe bewahrt hatte, und dann dem ihm von einer Andern, kaum minder schönen, bewiesenen Mitleiden durch eine vorübergehende Neigung zu entsprechen anfing, kann man doch nicht sagen, er sei so tief gefallen, dass von allen andern nur das eine Mittel, die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen, zu seinem Heile geblieben sei. Und dann das ganze Gerüst, auf dem diese Scene uns entgegentritt: verlohnte es wirklich, dass der Schatten der Ehefrau des Simone de' Bardi, um Demjenigen, der ihr durch eine Reihe von Jahren, obwohl, wie es scheint, nie anders als von Ferne, gehuldigt hatte, vorzuhalten, dass er (seinem Berichte nach) einige Tage an dem Anblick eines schönen, mitleidigen Mädchens Gefallen gefunden, verlohnte es sich, dass sie zu solchem Ende alle vierundzwanzig Bücher des Alten Testaments (die Aeltesten), sowie die des Neuen, nebst den sieben Tugenden und den sieben Gaben des Heiligen Geistes, ja sogar nebst dem, Christum bedeutenden, Greifen, in Bewegung setzte? — Wahrlich, das anzunehmen grenzt an Lästerung. Ebenso ungeeignet wäre es aber, wenn der Dichter diese persönliche Auseinandersetzung zwischen sich und Beatrice de' Bardi mit der im nächsten Gesange folgenden grossen Vision der künftigen Schicksale der christlichen Kirche hätte in unmittelbaren Zusammenhang bringen wollen."

So treffend diese Bemerkungen auch sind, ist doch zu bemerken, dass die Gegner bei den Vorwürfen Beatrice's nicht allein an Dante's Untreue gegen sie denken, sondern an seine ganze Lebensrichtung während einer gewissen Epoche seines Lebens. Es handelt sich, wie in vorliegender Abhandlung wiederholt erwähnt, um die Frage, ob die Verirrungen, deren sich der Dichter beschuldigt, sittlicher, oder aber blos intellectueller Natur sind.

Digitized by Google

Aber worin bestanden sie denn, diese Sünden gegen den christlichen Glauben? Ein Feind des Glaubens ist Dante niemals gewesen.[131]) Ebenso wenig ein Ungläubiger oder ein Freigeist. Dagegen wissen wir und haben darüber seine bestimmtesten Erklärungen, dass er nicht bei Gott, nicht in der Religion, nicht bei dem Offenbarungsglauben, sondern in der Weisheit dieser Welt, in der Philosophie, Trost in seinem Schmerze, Antwort auf seine Fragen auch da gesucht, wo diese Fragen über das Gebiet der Zeitlichkeit hinausragten. Einem Zweifel darüber, ob er dies wirklich gethan, kann diese Thatsache, angesichts seiner eigenen Berichterstattung in der *Vita Nuova* und namentlich im *Convito*, wohl nicht unterliegen. Wohl aber wird hin und wieder bestritten, dass Dante in seiner Hingabe an die philosophische Speculation in den spätern Jahren eine Sünde, speciell eine Sünde wider den christlichen Glauben erkannt, — es wird bestritten, dass er überhaupt sich vom Glauben ent-

---

[131]) Vgl. hierzu Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, 264 fg. Obwohl Comparetti's Gesichtspunkt ein wesentlich anderer ist, mögen gleichwohl seine Worte hier stehen: "*In tredici secoli di esistenza il cristianesimo erasi per modo combinato con mille elementi della tradizione antica che non pareva potessero più disunirsi. Dante rappresenta in modo altissimo il momento in cui si bilanciano quasi e si comportano reciprocamente, momento che dovea essere transitorio, ma che Dante non considerò come tale e non avrebbe mai voluto fosse tale. Poichè veramente egli non è ribelle in alcuna guisa all' idea religiosa, nè ciò che oggi dicesi libero pensatore, nè prevedeva nè poteva prevedere che l' ulteriore sviluppo di quella attività raziocinatrice che richiamava in onore l' antichità vilipesa e trasandata, dovesse finire come poi finì gradatamente, con un affievolimento del sentire religioso ed una reale e continua diminuzione della cristianità, se non nelle formole e negli usi, certo nelle coscienze. Questo conobbe la chiesa che si dichiarò nemica a quel moto, come lo fu a Dante che era uno dei principali rappresentanti di quello.*" In einer Anmerkung gesteht dann Comparetti, er habe sich nie davon überzeugen können, dass ein über seine Zeitgenossen so hervorragender Geist, niemals oder wenigstens auf Augenblicke am christlichen Glauben gezweifelt haben sollte. Man vergleiche die deutsche Uebersetzung des Comparetti'schen Werkes von Hans Dütschke (Leipzig 1875), S. 178 fg.

Digitized by Google

fernt und dem (wenn auch nur zeitweiligen) Zweifel Raum in seinem Innern gegeben habe. Und doch haben wir bereits gesehen, dass die eigenen Worte des Dichters unbedingt zu einer solchen Annahme hindrängen. Denn, ich wiederhole es, wir kommen schlechterdings nicht über die Alternative hinweg: Entweder in intellectueller oder aber in sittlicher Hinsicht ist Dante in einer bestimmten Periode seines Lebens sehr tief, tiefer als seine Zeitgenossen gefallen. Für den sittlichen Fall haben wir in jener bestimmten Periode einfach gar keinen Raum. Wir wissen, dass er während der Dauer derselben mit riesigem Eifer den philosophischen und andern wissenschaftlichen Studien oblag; — wir wissen, dass er eben während dieser Periode die Achtung und das Zutrauen seiner Mitbürger in dem Masse sich erwarb, dass sie, die wichtigsten Staatsämter ihm anvertrauend, ihn mit den höchsten Ehren schmückten, welche ihre Republik irgend zu vergeben hatte. Dass diese zwei Dinge — ernstes Studium und das Sicherwerben der allgemeinen Achtung — nicht mit einem Leben in sinnlichen Verirrungen sich vereinigen lassen, leuchtet doch wohl von selbst ein. Es erübrigt daher schlechterdings nur die Eine Annahme, dass intellectuelle Verirrungen es waren, welchen der Dichter in eben jener Epoche seines Lebens verfiel. Solche Verirrungen konnten aber in nichts anderm bestehen, nach dem Gesagten, als in Zweifel, in Sünden gegen den christlichen Glauben.

Wenn früher diese Auffassung des Anachronismus beschuldigt, wenn dagegen eingewendet wurde, solche Kämpfe zwischen Glauben und Wissen seien dem Zeitalter Dante's unbekannt gewesen[132]),

---

[132]) Der erste, der diesen Einwand erhob, war meines Wissens Julian Klaczko in der *Revue contemporaine* (1854), S. 404 fg. Vgl. Witte, Dante-Forschungen, S. 163 fg. Ihm folgte Wegele, welcher (Dante's Leben, 2. Aufl., S. 92) bemerkt, dass ein Kampf zwischen Theo-

Digitized by Google

so dürfen wir nunmehr über solchen Einwand ruhig zur Tagesordnung schreiten. Die Geschichte hat uns Recht gegeben. Nachdem die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter geschrieben worden, wird kein Forscher es mehr wagen solchen Einwand zu wiederholen.[133])

---

logie und Philosophie in jener Zeit nicht leicht vorgekommen sei. Dasselbe wiederholen Notter, Comparetti u. a.

[133]) Der Kundige wird sofort merken, dass ich hierbei Hermann Reuter's Meisterwerk: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (Bd. 1, Berlin 1875) im Auge habe. Obschon hiervon nur noch der erste Band erschienen ist, so reicht derselbe bereits vollständig hin, jenem oben erwähnten Einwande auf immer Stillschweigen aufzulegen. Reuter hat unwidersprechlich dargethan, wie bereits im 12. Jahrhundert der Zweifel ausgebildet war und weite Kreise beherrschte. Es sei gestattet nur einige Sätze aus dem trefflichen Werke anzuführen. "Die Anklagen, dass das, was die katholischen Priester lehrten, nichts anders als Menschensatzung, die cultischen Uebungen Aberglaube ....., dies alles konnte kaum anders als in vielen das eingeschläferte Gewissen wecken, das erweckte verwirren, den Zweifel unter Hohen und Niedern erregen und nähren" (S. 154). — "Namentlich das Dogma von der Trinität, dem Abendmahl wurde Gegenstand überaus zudringlichen Forschens" (S. 156). — "Das Denken galt nicht als eine, sondern als die einzige des Culturmenschen würdige Function; die Theorie ward mit der Sache, die Lehre mit dem Objecte, die Anweisung mit der Ausführung verwechselt. Man docirte das Ethos, um sich praktisch darüber hinwegzusetzen; man löste die religiösen Vorstellungen in den Begriff auf, um sich den Glauben entbehrlich zu machen. Die realen Mächte des innerlichen Lebens wurden als Hirngespinnste der Phantasie, Gefühlsstimmungen als Selbsttäuschungen, Erfahrungen des Gemüths als untermenschliche Zustände beurtheilt. Die Aufgaben der theoretischen Intelligenz sollten fortan die einzigen des gebildeten Menschendaseins werden" (S. 171 fg.). — "Der Bund der Verneinung aller Religion und der Cultur, des Glaubens und der Barbarei schien für immer geschlossen zu sein" (S. 181). — Die "Männer des Wissens im 12. Jahrhundert liessen die Glaubenden nicht ruhig ihre Strasse ziehen. Vielmehr dieselben durch Fragen und Bedenken zu beunruhigen, durch Einwürfe und Kritiken zu verwirren, Glaube und Vernunft entgegenzusetzen war ihnen eine Lust" (S. 175). — Diese Männer des Wissens nannten sich vorzugsweise die Philosophen (S. 178, vgl. die Belegstellen dazu S. 314). Des Boethius Trost der Philosophie war ihr Lieblingsbuch (S. 175 fg.), und wir wissen, dass es auch Dante's Lieblingsbuch gewesen. Bereits Piper (Evangelischer Kalender 1865, S. 82) hatte

Digitized by Google

Kehren wir nun zurück zur Aussöhnungsscene zwischen Dante und Beatrice. Diese hat ihm bis dahin entgegengehalten: 1) Dass Natur und Gnade ihn mit ausserordentlichen geistigen Gaben ausgestattet hatten, sodass alles Gute herrlich und wunderbar sich bei ihm hätte entfalten und Früchte tragen können; 2) Dass er von diesen ausserordentlichen Gaben nicht den richtigen Gebrauch gemacht, dieselben nicht zum Guten angewendet und darum um so mehr fallen musste, je grösser seine Gaben; 3) Dass sie ihn eine Zeit hindurch vor dem Gerathen auf Irrwege dadurch bewahrt, dass sie ihm, dem von ihrer Schönheit Eingenommenen, Führerin auf dem richtigen Wege gewesen; 4) Dass seine Liebe zu ihr wesentlich erkaltet sei, als sie das Gewand der Vergänglichkeit abgelegt und mit Unvergänglichkeit angethan wurde; 5) Dass er, betrügerischen Bildern des Guten folgend, auf falsche Wege gerathen; 6) Dass er sich von dem eingeschlagenen falschen Wege weder durch Visionen, noch durch Träume, noch durch sonstige Mittel zurückrufen liess; 7) Dass er, auf diesem falschen Wege rastlos fortschreitend so weit sich verirrt hatte, dass zu seiner Rettung nur noch ein letztes Mittel übrigblieb: ihm die schrecklichen Folgen der Sünde recht anschaulich vor Augen zu legen.

---

auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass die Christologie bei Dante eine nur untergeordnete Rolle spielt und glaubte den Grund davon in der speculativen Richtung seiner Theologie suchen zu müssen (vgl. auch **mein** Dante Alighieri, S. 266 fg.). Nun lesen wir aber bei **Reuter** (S. 166) von dem Kreise, der sich um Thomas Becket in Frankreich (und Italien) sammelte: "Aber nicht dieser lediglich akatholische Standpunkt war der jener Zweifler. Sie hatten die Linien des herkömmlichen Häretischen weit überschritten. Der Begriff der Heilsthatsache ward durch ihre Gedanken völlig umgestimmt. Ihnen ist dieselbe nicht ein Ereigniss in der Geschichte des Lebens Jesu. Dem religiösen Bewusstsein gehört sie an. Daselbst vollzieht sich täglich in der Gegenwart, was die irrende Kirche als ein gewesenes Factum der Vergangenheit zurechnet. Oder vielmehr, es könnte sich vollziehen, wenn dergleichen überhaupt religiösen Werth hätte. Aber der Artikel von Christo, dem historischen wie dem idealen, musste folgerecht den also Denkenden entbehrlich erscheinen."

Digitized by Google

Das war also Dante's Naturbegabung, Dante's erster Anlauf zum Guten unter Beatrice's Leitung, Dante's Schuld.

Die ihm einst eine Führerin zu Gott gewesen, wird ihm zur Retterin vom Wege des Verderbens. Da nur noch Ein Mittel zu seinem Heile blieb

> Deshalb besuchte ich der Todten Pforte,
> Und dem, der bis hier oben ihn geführet,
> Ward unter Thränen kund gethan mein Bitten. [134])

---

[134]) Purg. XXX, 139—141:

> Per questo visitai l' uscio dei morti,
> Ed a colui che l' ha quassù condotto
> Li prieghi miei, piangendo, furon porti.

Nach Inf. II, 94 fg. ist Beatrice nicht von sich aus, sondern durch die *Donna gentile* und *Lucia* veranlasst, zu Virgil in den Limbus hinabgestiegen. Hier dagegen geschieht von jenen zwei Vermittlerinnen keine Erwähnung. Dort scheint Beatrice den Dichter nicht mehr im Auge behalten zu haben; erst durch Lucia wird sie auf seine Noth aufmerksam gemacht: hier hingegen wendet sie aus eigenem Antriebe alle Mittel, zuletzt auch das letzte noch übrigbleibende an, um ihn zu retten. Ist es nun blosser Zufall, dass die *Donna gentile* und *Lucia* im irdischen Paradiese gar nicht mehr erwähnt werden? Ich glaube nicht. Die himmlische *Donna gentile* und die *Lucia* im zweiten Gesange der Hölle sind das Symbol, jene der göttlichen Gnade, diese der göttlichen Erleuchtung (vgl. meinen Commentar zu dieser Stelle und Blanc, Die beiden ersten Gesänge der Göttlichen Komödie u. s. w., Halle 1832, S. 72 fg.), Beatrice hingegen das Symbol der geistlichen Leitung des Menschen. Sehen wir nun, dass der *Donna gentile*, d. h. der Jungfrau Maria (vgl. Blanc, a. a. O. und die Commentare von Philalethes, Witte u. a. zu dieser Stelle) und der *Lucia* weder hier noch sonst in den zwei ersten Theilen des Gedichts weitere Erwähnung geschieht, so möchte man versucht sein anzunehmen, dass sich dem Dichter im Laufe seiner Arbeit die symbolische Bedeutung seiner Beatrice erweitert habe und sie ihm zugleich zum Symbol der Gnade geworden sei. In der That, was Purg. XXX, 133—135, 139—141 angeführt ist, sind Acte der göttlichen Gnade, die den Verirrten zu retten sucht. Wie dem aber auch sei, immerhin bleibt der *quasi* Widerspruch zwischen dem zweiten Gesang des Inferno und der Erzählung Beatrice's an unserer Stelle in hohem Grade bemerkenswerth. So viel ich sehe sind alle ältern und neuern Ausleger ohne Ausnahme über diese, man darf wohl sagen Schwierigkeit, stillschweigend hinweggegangen. Die Frage würde eine Untersuchung wohl verdienen.

Digitized by Google

Was ihm schon vor dem Eintritt in das Reich der Schatten von Virgil berichtet worden, das wird hier dem Dichter durch Beatrice's Mund bestätigt. Sie war es, die seiner auch dann noch gedachte, als er sich von ihr entfremdet. Sie war es, die in seiner höchsten Noth seiner sich annahm. Sie war es, die ihm den Retter aus dem finstern Walde, den Führer auf dem Erlösungswege entgegensendete. Ihr verdankt er seine Rettung.

Ihr? Wem denn? Der Tochter des Folco Portinari? Der verstorbenen Gemahlin des Simone dei Bardi? Sollte der Dichter, nach der ergreifenden Schilderung seines Falles, der Gefahr, in welcher er geschwebt, — sollte er wirklich damit fortfahren uns zu erzählen, dass die einstige Geliebte ihn aufgerichtet und gerettet? Die todte Geliebte? Mag auch ihr Andenken auf seine Sinnesänderung einigen Einfluss ausgeübt haben, die seit Jahren Verstorbene konnte ihm doch die Erlöserin nicht werden, welche die Beatrice der *Commedia* ihm geworden. Dies zu sagen wäre lächerlich, wenn es nicht an Lästerung grenzte. Aber wir stehen hier auf dem Boden der Poesie. Wohl! Nur dass diese Poesie keine profane ist, sondern die Poesie der Erlösung. Sage man immerhin, Dante sei durch die Liebe aus seinen Verirrungen errettet worden. Aber er will nicht allein seine Rettung schildern, er will zugleich den Weg der Erlösung besingen. Ist etwa die Meinung, jeder müsse seine Beatrice haben, wenn er anders soll erlöst werden können? Allerdings; nur nicht eine Beatrice von Fleisch und Blut. Durch und aus sich selbst kann sich der Mensch nicht retten, nicht erlösen: er muss seine Beatrice haben, die ihm dazu die Hand biete. Aber eine menschliche Beatrice vermag dies nicht. "Den Bruder nicht vermag der Mensch zu lösen, kann Gott nicht Lösegeld zahlen; zu theuer ist seines Lebens Kaufpreis, und er steht ab auf ewig."[135]) Die ihn erlösen soll muss also eine himmlische Beatrice sein.

[135]) Psalm XLIX, 8. 9.

Digitized by Google

Das heisst (worauf wir schon wiederholt aufmerksam gemacht haben) die einstige Tochter des Folco Portinari tritt hier hinter der allegorischen Beatrice ganz in den Hintergrund zurück. Hier ist Beatrice in erster Linie Symbol. Und wessen Symbol? Beantworte man diese Frage so oder anders, immer erhalten wir das Resultat, dass die Verirrung, deren sich Dante beschuldigt, nicht sowohl in der Untreue dem Andenken an Beatrice, als vielmehr in dem Abfall von einer Idee, die sich ihm in Beatrice verkörpert hatte, bestanden haben muss.[136])

Und dieser Abfall von der in Beatrice personificirten Idee, — diese Sünde, muss erst abgebüsst werden und nur nachdem dies geschehen sein wird, kann die Schuld hinweggetilgt, kann die völlige Aussöhnung stattfinden, kann sich Beatrice in ihrer ganzen Glorie und Schönheit dem Dichter entschleiern. Auf diese unerlassliche Nothwendigkeit der Sühne weisen die letzten Worte hin, welche Beatrice an die *sustanzie pie* richtet:

---

[136]) Je mehr ich über diese Frage sinne, desto mehr drängt sich mir der Gedanke auf, dass die in der *Vita Nuova* erwähnte Untreue gegen die leibliche Beatrice in der Scene des irdischen Paradieses nicht einmal mehr berücksichtigt werde. Jene Untreue war längst bereut. Hätte Dante dieselbe hier im Auge gehabt, warum würde er die bittere Reue nicht erwähnt haben, die er einst darüber empfunden (vgl. *Vita Nuova*, c. XL)? Die "Untreue", wovon hier die Rede ist, muss nicht in der *Vita Nuova*, sondern im *Convito* gesucht werden. Hiernach stellt sich die Sache so: Zuerst wurde in Dante's Seele das Bild der verstorbenen Jugendgeliebte durch den Anblick einer andern mitleidigen, edlen Dame verdrängt. Diese sehr bedeutungslose und unschuldige Untreue ward bald darauf bereut. Später, als sich Dante rückhaltlos der Philosophie in die Arme warf, fiel er durch diese Hingabe von dem Ideale ab, das sich ihm einst in Beatrice gleichsam verkörpert dargestellt hatte. Diese Untreue war die wichtigere, die im Grunde allein belangreiche. Die Reue über diese Untreue wird in den letzten Gesängen des Fegefeuers geschildert. Welche Idee Dante in Beatrice verkörpert und personificirt hat, ist in vorliegender Abhandlung und in meinen übrigen Dante-Arbeiten öfters angedeutet worden. Eine eingehende Erörterung dieser Frage gedenke ich später dem Publikum vorzulegen.

Digitized by Google

Ein hohes, göttliches Verhängniss würde
Gebrochen sein, wenn ohne ein'gen Zoll
Der Reu', die Thränen auspresst, solche Frucht
Gekostet würd' und Lethe überschritten.[137])

Dass die Schuld durch Reue und Busse gesühnt werden muss, bevor sie vergeben und hinweggenommen werden kann, ist ein der alten und neuen kirchlichen Dogmatik zu geläufiger Gedanke, als dass es nöthig wäre denselben eingehender zu erörtern. Um so mehr drängt sich hier aber die Frage auf, die wir schon am Eingang berührten, — die Frage nämlich, warum denn von dem Dichter eine ernstliche Busse dort verlangt wird, wo sonst der Mensch glücklich ist, dort, wo die Sünde nie eingedrungen, wo nur den reinen Seelen der Zutritt gestattet ist, wo folglich keine Busse mehr nöthig zu sein scheint.

Die Beantwortung dieser Frage, schlechterdings unmöglich, wenn bei den Vorwürfen Beatrice's an "sinnliche Verirrungen" oder an sonstige Sünden des Dichters gedacht wird, bietet keine unüberwindliche Schwierigkeiten mehr dar, sobald man annimmt, dass die Sünden, mit welchen Dante auch dann noch beladen ist, als er das irdische Paradies erreicht hat, solche sind, die nirgends sonst im Büsserlande gesühnt werden, also der Zweifel, der Gott und seinem Worte nicht unbedingt vertraut, — der philosophische Hochmuth, der sich überhebend nicht anerkennen will, dass die göttliche Thorheit doch weiser ist, als die von Gott ab und wider Gott gewendete Weisheit dieser Welt, — die Grübelei, welche sich mit dem Dass nicht begnügen will, sondern vermessen und verblendet die Tiefen der Gottheit, des Natur- und Menschenlebens erforschen und ergründen zu können wähnt. Solche Sünden können freilich nicht erst von den abgeschiedenen Seelen auf dem Reinigungsberge abgebüsst werden. Denn wer in solcher Verfassung des Geistes und Gemüthes vom Leben scheidet, der wird nicht etwa in den Kahn aufgenommen, der

[137]) Purg. XXX, 142—145.

Digitized by Google

die Seelen nach dem Reinigungslande hinüberfährt, vielmehr nimmt ihn der sechste Höllenkreis auf. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er sei und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde. So sagt die Schrift.[138]) Der Weg zu Gott geht aber die Kreise des Reinigungsberges hinan. Somit ist, wer ohne Glauben stirbt, vom Paradiese, dem irdischen sowohl als auch dem himmlischen, auf ewig ausgeschlossen.

Bei Dante tritt nun der Fall ein, dass er noch im Leibesleben die Reiche der Todten durchwandert und seine Busse im irdischen Paradiese vollzieht. Das irdische Paradies ist aber bei Dante das Abbild der Seligkeit dieses irdischen Lebens.[139]) Die Busse, der er sich im irdischen Paradiese unterzieht, ist demnach eine der Zeit angehörige überhaupt, d. h. eine solche, die der Mensch noch auf Erden und während seines irdischen Lebens thun muss. Hierdurch unterscheidet sich diese Busse wesentlich von den Bussen der sieben Kreise des Reinigungsberges.

Sie unterscheidet sich von denselben aber auch ihrem Wesen nach. Als das directe Widerspiel der Sünde, die durch sie gebüsst werden soll, sind die Bussen des Purgatorium bestimmt, die Gewohnheit dieser Sünde zu bewältigen. Sie setzen die im irdischen Leben geschehene Reue voraus und bestehen in der Erduldung eines positiven Schmerzes. So muss der Stolze unter

---

[138]) Ebräer XI, 6. Vgl. Thomas von Aquino, *Summa theologiae*, P. II. 2e. qu. II. art. 4: "*Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. — — Ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti.*" Zu diesem unerlasslichen Glauben rechnet Thomas von Aquino (a. a. O., art. 7 und 8) auch den Glauben an das Mysterium der Menschwerdung Christi und an die Trinität, Punkte, die am ehesten angethan sind, den Zweifel herauszufordern und die von den mittelalterlichen Aufklärern wirklich bezweifelt wurden.

[139]) Vgl. *De Monarchia*, lib. III, c. 16: "*Beatidudo hujus vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, per terrestrem Paradisum figuratur.*"

Digitized by Google

dem Gewicht einer schweren Last sich bücken, dem Neidischen schliesst ein Eisendraht die Lider, dass er in tiefer Nacht gehüllt die Jahrhunderte harren muss, die Lässigen müssen die trägen Glieder unaufhaltsam abmüden, die Schlemmer leiden Hunger und Durst, u. s. w. Bei Dante's Busse ist dagegen der Schmerz ein ausschliesslich innerer, — der Schmerz der Reue. Ja, in dieser selbst, in der Reue, besteht eben seine Busse im irdischen Paradiese. Aber die Reue, sagten wir soeben, muss im irdischen Leben vorangegangen sein, wenn die Seele Eingang zu dem Läuterungsberg finden soll. Somit gehört, was Dante auf den Höhen des irdischen Paradieses erlebt, für ihn sowohl als auch für den Menschen überhaupt, nicht erst dem jenseitigen sondern bereits dem diesseitigen Leben an. Und eben von den Sünden gegen den Glauben, also Zweifel, Unglaube u. dgl. sagten wir, dass sie nicht erst in jenem Leben abgebüsst werden können, sondern bereits in diesem getilgt werden müssen. Daher konnte der Dichter folgerichtig keinen Kreis auf seinem poetischen Läuterungsberge schaffen um die Schatten der Zweifler dorthin zu versetzen. Die Zweifler, welche ohne Reue gestorben, wandern zur Hölle; denen, welche von ihrem Wege sich abgewendet und zu dem Glauben zurückgekehrt sind, steht im Jenseits keine weitere Busse mehr bevor.[140])

---

[140]) Die hier niedergelegten Gedanken habe ich zuerst in der Abhandlung Zu Dante's innerer Entwickelungsgeschichte (Jahrbuch, III, 25 fg.) angedeutet und sie dann im zweiten Bande meines Commentars zur *Divina Commedia* weiter ausgeführt. Zu meiner grossen Freude haben dieselben Karl Witte's Zustimmung gefunden, welcher, wesentlich in Anschluss an meinem Excurs zu Purg. XXXI, schreibt (Dante Alighieri's Göttliche Komödie, übersetzt, 2. Aufl., II, 238 fg.): "Aber wie? im irdischen Paradiese, in dem, wie Beatrice selbst gesagt, der Mensch glücklich ist, nachdem Virgil — — Dante's Willen für frei, gesund und richtig erklärt, noch bittere Reue, Thränen und Schmerz? — — — Wenn die Busse für die auf den sieben Stufen des Läuterungsberges zu sühnenden Sünden auch für Dante dem Jenseits vorbehalten blieben, so erscheint fraglich, weshalb denn eigentlich Beatrice, die eben aus jenem Grunde den Dichter weder

Digitized by Google

Allein der Fall Dante's ist ein exceptioneller, sagten wir. Beatrice hat erklärt, es sei zu seiner Rettung gar kein Mittel

---

des Hochmuths noch des Neides zeiht, ihm die eine Sünde des Schwankens im Glauben und weshalb gerade hier in so harten Worten vorhält. Zuerst ist darauf hinzuweisen, dass keine jener Stufen für irrgläubig Gewesene einen Platz bietet. Wir werden annehmen müssen, dass nach Dante's, mit der Praxis der Inquisitionstribunale allerdings nicht übereinstimmender Auffassung zwar der im Irrglauben Gestorbene in den sechsten Höllenkreis auf ewig gebannt ist, der reumüthig zum rechten Glauben Zurückgekehrte aber, wenigstens im Jenseits, keiner besondern Busse wegen dieser Verirrung unterliegt; war dieselbe doch nicht aus bösem Willen, sondern aus falsch gerichtetem Streben nach Wahrheit hervorgegangen. Wenn nun Beatrice dennoch unserm Dichter gerade wegen dieser von ihm verfolgten Abwege Vorwürfe von solcher Härte macht, dass sie ihm gewiss nicht minder wehe thaten, als der physische Schmerz es den Büssenden thut, so werden wir weiter annehmen müssen, dass Dante zu der Zeit, in welche er seine Vision verlegt, sich von jenen Verirrungen noch nicht völlig frei gemacht hatte. Lag die Untreue, zu der ihm das leiblich aufgefasste, holde Weib des Neuen Lebens verlockt hatte, welcher er ja nur "einige Tage" einräumen will, schon hinter ihm, so muss es sich doch anders mit seiner Neigung zu eben dieser *Donna gentile*, so wie das Gastmahl sie allegorisch auffasst, verhalten. Dante war mithin, als er Beatrice gegenüberstand, noch nicht frei von der Schule, deren Lehre, wie jene sagt, nicht im Stande ist, ihrem Worte zu folgen."

Ueber diese letzte Ansicht mag Folgendes bemerkt werden. Als er vor Beatrice trat, war Dante selbstverständlich noch mit jenen Sünden behaftet, denn eben die Scene im irdischen Paradiese schildert wie die Reue darüber in ihm erst erweckt und dann vollzogen wurde. Mit dem Genuss des Lethe sind aber jene Sünden abgethan und getilgt. In der Epoche, in welche Dante seine Vision verlegt, d. h. im Jahre 1300, war Dante nicht allein mit jenen Sünden noch behaftet, sondern er hatte sie noch gar nicht als solche erkannt, er ist in den darauf folgenden Jahren noch immer tiefer gefallen. Die Epoche der Vision ist aber bekanntlich eine fingirte. Das Purgatorium wurde, wie auch Witte annimmt (Dante-Forschungen, S. 138 fg.), nicht vor 1313 begonnen und erst um 1318 vollendet. Die Zeit der Rückkehr Dante's zum Andenken an Beatrice, d. h. zu den Pfaden des Glaubens möchte am wahrscheinlichsten in die Jahre (vielleicht Monate) fallen, welche unmittelbar auf den Tod Heinrich's VII. folgten. Es ist somit zu sagen, dass das persönliche Erlebniss des Dichters, welches in den letzten Gesängen des Purgatoriums poetisch geschildert wird, ein längst vergangenes war, als er jene Gesänge schrieb, aber geraume Zeit nach der fingirten Epoche der Vision vorgefallen ist. Die Gründe, welche den Dichter bewogen, seine Vision in

Digitized by Google

mehr übriggeblieben, als ihn den Weg zu führen, den er gegangen. Es liegt hierin etwas mehr als man gewöhnlich glaubt. Diese einzige Stelle würde hinreichen, vollkommen hinreichen um die Unmöglichkeit nachzuweisen, dass es sich bei den Sünden, die dem Dichter vorgeworfen werden, irgend um "sinnliche Verirrungen" oder dergleichen handeln könne. Kein anderes Mittel blieb zu seiner Rettung übrig, als ihn durch die Hölle zu führen und die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen, und dies weil er bereits so tief gefallen war. Und doch ist der Weg, den er gegangen ein durchaus ungewöhnlicher, ja, er ist, wie er selbst wiederholt hervorhebt, der einzige Sterbliche, der ihn bis dahin gegangen. Warum haben ihn nicht auch andere gehen müssen um das Heil zu finden? Die Antwort hierauf liegt zunächst in dem *Tanto giù cadde* (Purgatorium XXX, 136). Aber wie nun? Wegele versichert uns[141]), dass "die sittliche Krisis, in die der Dichter nach dem Tode seiner Beatrice verfiel, auf sinnliche Verirrungen überhaupt, auf eine zu vorbehaltlose Hingabe an die Welt und ihre Genüsse und Freuden zu beschränken" sei. Ungefähr das sagen Ruth[142]) und Notter[143]) auch, nur mit ein bischen andern Worten. Sinnliche Verirrungen? Hingabe an die Welt und ihre Genüsse? Hm! Also doch wohl entweder Schlemmerei, oder Wollust, oder aber beides zumal? Auf dem sechsten Kreise des Läuterungsberges finden wir eine grosse Anzahl von Schlemmern. Sie alle haben das Heil erreicht, denn

---

das Jahr 1300 zu verlegen, sind uns nicht bekannt; nachdem er sie aber in diese Zeit verlegt, musste er sich natürlich daran halten. Chronologisch genaue Angaben können von einem Dichter weder gefordert noch erwartet werden. So werden schon in den zwei ersten Gesängen des Gedichts Ereignisse, die in der Wirklichkeit ohne Zweifel auf Jahre sich vertheilen, dichterisch auf einen Tag zusammengedrängt. Man vgl. hierüber meinen Dante Alighieri (Biel 1869), S. 506, und Jahrbuch, III, 28.

[141]) Dante Alighieri's Leben und Werke, 2. Aufl., S. 93.

[142]) Studien über Dante (Tübingen 1853), S. 229 fg.

[143]) Dante's Göttliche Komödie übersetzt, I, 5. 29 fg. II, 768 fg.

Digitized by Google

sie alle hoffen, wann es auch sei, zu den Erwählten zu gelangen. Aber keinem einzigen unter ihnen mussten, damit er zum Heile gelangen könnte, die Scharen der Verdammten gezeigt werden. Also: entweder war Dante unendlich tiefer in die Schlemmerei gefallen als sämmtliche Büsser auf dem sechsten Kreise, oder aber die ihm vorgeworfene Sünde hat nichts mit der Schlemmerei gemein. Auf dem siebenten Kreise des Läuterungsberges begegnet Dante unzähligen Wollüstigen, und Wollüstigen der schlimmsten Sorte, als Sodomiten und nach einigen Auslegern sogar Bestialische.[144]) Diese alle haben das Heil gefunden, denn auch sie alle hoffen, wann es auch sei, zu den Erwählten zu gelangen. Aber kein einziger unter ihnen war einst so tief gefallen, dass zu seinem Heile nur noch das Eine Mittel von allen andern übriggeblieben wäre, die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen, denn bei keinem einzigen musste dieses Mittel angewendet werden. Also abermals: entweder war Dante unendlich tiefer in die Sünde der Wollust gefallen als sämmtliche Büsser auf dem siebenten Kreise, also noch tiefer als die Sodomiten, die er dort sieht, oder aber die Sünde, die ihm vorgeworfen wird, hat nichts mit der Wollust gemein. Wie wollen Wegele & Co. über dieses Dilemma hinauskommen? Ich sehe hierzu keinen andern Weg, als dass sie ihre unhaltbare Ansicht aufgeben und mit uns annehmen, dass die eine Sünde des Zweifels, des Schwankens im Glauben es ist, welche Beatrice dem Dichter vorwirft, welche er im irdischen Paradiese zu bereuen hat.

Dante's Fall ist also ein exceptioneller, weil seine Sünde eine exceptionelle ist. Wie? seine Sünde eine exceptionelle? Wo bleiben denn jetzt die mittelalterlichen Zweifler und Irrgläubige, derer wir früher Erwähnung thaten? War also Dante der einzige Zweifler seiner Zeit, der einzige unter seinen Zeitgenossen, der im Glauben geschwankt hätte? Nein, das war er

---

[144]) Vgl. indess meinen Commentar zu Purg. XXVI, 82 (II, 531—534).

Digitized by Google

nicht. Aber eine Ausnahme machte er darin, dass er: Erstens, sehr tief fiel, also vom Zweifel nicht blos obenhin berührt wurde und Zweitens, trotz seines tiefen Falles doch noch gerettet werden konnte.

Dass ein Geist wie Dante's, wenn er einmal vom Zweifel berührt worden, nicht etwa bei der Oberfläche stehen geblieben ist, liegt in der Natur der Sache und wird durch jenes *Tanto giù cadde* bestätigt.[145]) Hierin war er aber weder der Einzige noch der Erste. Andere vor ihm sind auf derselben Bahn noch weiter fortgeschritten. Doch nur er ist nachher auf dem Wege,

---

[145]) Comparetti, der, wie wir oben (Anm. 131) sahen, geneigt ist anzunehmen, dass Dante wenigstens zu Zeiten am christlichen Glauben gezweifelt habe, meint, dass dies immer nur vorübergehend gewesen sein könne, da es damals unmöglich gewesen sei, auf dialektischem Wege und mit ruhigem Gewissen den Zweifel zu begründen. Der kräftigste Geist sei damals zu machtlos gewesen, die harte Schale der Religion zu durchbohren. Vgl. *Virgilio nel medio evo*, I, 264: "*Ma ciò in ogni caso non potera avvenire che per fatto d' impulsi istintivi e passeggeri, poichè era del tutto impossibile allora andar più oltre in tal materia, fissando per via dialettica e con quieta coscienza una ferma negazione. La mente la più robusta mancava del punto d'appoggio per usare la sua potenza a sollevare, nell' indagine del vero, la plumbea cortina dell' idea religiosa.*" Dass die Periode des Zweifels bei Dante keine blos vorübergehende gewesen, dass sie vielmehr mehrere Jahre gedauert, dies beweist schon die Chronologie seiner Werke. Ein flüchtiger Blick auf Hermann Reuter's treffliche Geschichte der Aufklärung im Mittelalter zeigt ferner, dass bereits geraume Zeit vor Dante der Zweifel "dialektisch begründet", ja, sogar zur Wissenschaft erhoben ward und die harte Schale der Religion wirklich durchbohrt hatte. Dass aber Dante mit ruhigem Gewissen den Zweifel begründet habe, ist meines Wissens noch nie behauptet worden. Bei dem blossen Zweifel findet der Menschengeist überhaupt keine Ruhe, eher noch bei der Negation (wie denn D. F. Strauss "ruhig" zu sterben hoffte, obwohl "nicht selig", vgl. den Schluss der Widmung seines Lebens Jesu für das deutsche Volk). Bis zur Negation ist nun Dante nicht fortgeschritten, denn dazu war er — und darin unterscheidet er sich von den übrigen mittelalterlichen Aufklärern — eine zu tief angelegte religiöse Natur. Die Periode des Zweifels war für ihn eine Zeit innerer Unruhe (vgl. Witte, Dante-Forschungen, S. 155 fg.) und erst nach seiner Rückkehr ist er zur Ruhe und zur innern Freiheit wieder gelangt; vgl. Parad. XXXI, 85—90.

Digitized by Google

den Beatrice als den einzigen noch möglichen bezeichnet, zurückgekehrt. Nicht also in seinem Fallen, wohl aber in seinem Aufstehen bildet er eine Ausnahme. Er war demnach auch in der kritischen Periode seines Lebens ein redlicher Zweifler geblieben. Er hatte nach Wahrheit gestrebt, die Wahrheit gesucht. Der Weg, den er um wieder zum Heile zu gelangen gehen musste, stand auch andern offen. Wenn er auch wiederholt hervorhebt, dass derselbe von niemand sonst betreten worden sei, so schliesst dies nicht die Möglichkeit aus, dass ihn auch andere hätten gehen können. Ja, er deutet sogar einmal an, dass ihn auch andere Zweifler hätten gehen sollen. Wenn Cavalcante Cavalcanti im sechsten Höllenkreise ihn frägt, warum Guido nicht die Reise mitmache, wenn ihm Dante antwortet, es komme dies vielleicht daher, dass sein Führer von Guido gering geachtet worden sei [146]), so ist damit angedeutet, dass Guido denselben Weg hätte gehen können, gehen sollen, ihn aber nicht habe gehen wollen. Auch für Guido Cavalcanti blieb also, wie für Dante, nur noch das eine Mittel zu seinem Heile, die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen. Aber Cavalcanti hat dieses eine noch übrige Mittel verschmäht. Nach der Sage, die vielleicht keine unbegründete ist, war aber dieser Guido Cavalcanti auch ein Zweifler, und zwar ein solcher, der sogar das Dasein Gottes, also die Grundvoraussetzung nicht blos des Christenthums sondern aller Religion überhaupt, in Zweifel zog und seinen Zweifel philosophisch zu begründen sich bemühte. [147]) Ist es wohl blos zufällig, dass

[146]) Vgl. Inf. X, 52—69.

[147]) Boccaccio erzählt im *Decamerone* (Giorn. VI. nov. 9) von diesem Guido: "*E perciò che egli alquanto tenea della opinione degli Epicurei, si diceva tra la gente volgare che le sue speculazioni erano solo in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse.*" Man könnte hieraus schliessen, dass nicht die philosophische Speculation, sondern ganz andere Motive Dante's Freund zum Zweifel geführt hätten. Es ist indess zu beachten, dass Guido Cavalcanti ein hervorragender Philosoph seiner Zeit war (vgl. meinen Commentar zu Inf. X, 60 und zu Purg. XI, 97), während

Digitized by Google

Dante gerade diesen Zweifler als einen solchen bezeichnet, von welchem erwartet werden konnte, dass er die Reise durch die Regionen der Unterwelt mit ihm mache?

Wir sagen also: Dante's Busse auf den Höhen des irdischen Paradieses ist deswegen ein Ausnahmefall, weil es bei ihm wirklich eine Ausnahme war, dass jemand, der bereits so tief in den Zweifel hineingerathen war, wieder zu dem Glauben zurückkehrte und den Zweifel überwand. Es mochte dem Dichter kein einziger solcher Fall bekannt sein und darum schilderte er sich als den Einzigen, der durch die Kreise der Hölle und des Reinigungsberges zum irdischen Paradiese gelangte um dort der Busse sich zu unterwerfen. Aber der Weg, den er gegangen, ist zugleich derjenige, den alle, auf denen gleiche Schuld lastet, gehen müssen, um zum Heile zu gelangen.[148])

---

wir von seinem Epikuräismus sonst nichts wissen. Bemerkenswerth, dass dieser himmelstürmende Zweifler Dante's erster Freund war (vgl. *Vita Nuova*, c. IV und XXIV).

[148]) Sehr schön sagt Witte (Ueber Dante, Breslau 1831, S. 20 fg., vgl. Dante-Forschungen, S. 15 fg.) von Dante's Gedicht: "Es ist das allgemeine, ewig wahre Epos unsers geistigen Lebens; es ist die Geschichte der kindlichen Einfalt, des innern Abfalls, und des gnädigen Rufes, mit dem Gott uns zu sich zurückführt, Der allein Licht, Wahrheit und Leben ist. Der Darstellung nach, sind es Erfahrungen im Herzen eines Dichters, der vor einem halben Jahrtausend starb, und doch ist es der Weg, den, bis auf wenig Auserwählte, alle Christen gehen müssen, um zum Heile zu gelangen. Und so steht der Dichter als das ganze gefallene und zur Erlösung berufene Menschengeschlecht da, auf dem tausend verschiedene Sünden lasten, dem aber Christus auch tausend Arme reicht, um es vom Abgrunde an seine Brust zu reissen." Bei näherm Nachdenken scheint es mir aber, dass diese tiefe und geistvolle Auffassung einer nicht unwesentlichen Modification bedürfe. Die Scharen alle, die der Dichter auf den verschiedenen Stufen des Büsserlandes, sowie die, welche er später im Paradiese erblickt, sind doch auch zum Heile gelangt. Und doch, weit entfernt, dass sie alle den gleichen Weg gegangen wären, hebt der Dichter vielmehr wiederholt und bestimmt hervor, es habe sonst noch niemand den Weg durch die jenseitigen Reiche betreten, den nur er allein gegangen! Wie kann man also sagen, dass alle Christen den gleichen Weg gehen müssen, um zum Heile zu gelangen? Vielmehr wird

Digitized by Google

Kehren wir nun zurück zu Beatrice's Vorwürfen und Dante's Bekenntniss. Sie hat bis dahin nur indirect zu ihm geredet. Sie hat sich fast den Anschein gegeben, als würdige sie ihn nicht mit ihm zu reden. Nur ein kurzes, derbes, strafendes Wort zum Beginn, und dann richtet sie ihr Wort an die Engel, die sie umstehen, und wird zur Anklägerin des Jugendgeliebten. Es ist eine Scene des Wiedersehens, die ihres Gleichen sucht. Kein freudiger Schrei der Ueberraschung, keine Zärtlichkeiten, keine Sentimentalität. Bittere Vorwürfe auf der einen, bittere Scham und Thränen auf der andern Seite. Nein, das ist nicht das Wiedersehen zweier Liebenden, die Scene hat eine tiefere Bedeutung. Von der einstigen Tochter des Messer Folco hat die Beatrice des irdischen Paradieses nicht viel mehr als den Namen beibehalten.

Jetzt richtet sie endlich ihr Wort direct wieder an ihn.

---

man sagen müssen, alle auf denen gleiche Schuld lastet, d. h. alle, die sich von der Einfalt des Glaubens entfernt und in den Zweifel hineingerathen sind. Nur unter dieser Modification lässt sich die Ansicht durchführen. Dann bietet auch der Umstand, dass Dante als den einzigen sich hinstellt, der diesen Weg gehen musste, keine Schwierigkeit mehr dar. Denn so unbegründet auch der Einwurf ist, Kämpfe zwischen Glauben und Wissen seien damals überhaupt nicht vorgekommen, so ist doch unbedingt einzuräumen, dass sie seltener waren. Nicht zwar als ob die Zahl der wirklich Glaubenden wesentlich grösser gewesen wäre als in spätern Zeiten. Aber seltener war es die wissenschaftliche Forschung, die zum Zweifel führte. Der auch damals weit verbreitete Unglaube war gemeiniglich praktischer Art, während hingegen Dante zu den theoretisch Ungläubigen gehört hatte. Wer nun nicht so tief in den Zweifel gerathen, wie er, für den mochten nach seiner Ansicht auch noch andere Mittel zu ihrem Heile übrigbleiben als das, welches für ihn noch allein übrigblieb. Wer aber bereits so weit von der sichern Bahn des Glaubens abgewichen und die Irrwege menschlicher Weisheit verfolgt hatte, der hätte allerdings, um zum Heile zu gelangen, den nämlichen Weg gehen müssen. War ihn aber sonst jemand auch wirklich gegangen? Wir kennen keine Beispiele davon, so wenig als Dante solche kannte. Daher konnte er sich als eine Ausnahme hinstellen. Wir dürfen aber sagen, dass nach ihm noch manche durch die Erkenntniss der Sünde als der Entfremdung von Gott und seinem der Menschheit geoffenbarten Willen, d. h. in Dante's poetischem Style gesprochen, mittels der Wanderung durch die Reiche der Strafe und der Busse, zum Heile zurückgeführt wurden.

Digitized by Google

Nicht als die Geliebte, sie spricht vielmehr als die unerbittliche Richterin. Sein eigener Mund soll die Wahrheit ihrer Anklage bestätigen.[149]) Wiederholt erinnert sie ihn daran, dass er noch nicht entsündigt, dass sein Gewissen noch belastet. Hatte sie ihn früher[150]) bei seinem Namen gerufen, so nennt sie ihn jetzt nur den "der jenseits ist des heiligen Stromes". Dadurch wird der Gegensatz hervorgehoben, der zwischen ihm und ihr sowohl als der ganzen Heiligen Schar, die sie umgibt, besteht. Er ist noch getrennt von Beatrice, getrennt von den Symbolen des christlichen Glaubens, getrennt von der Heiligen Schrift, getrennt von dem Wagen der Kirche, getrennt von Christus selbst. Von Christus selbst, denn drüben ist der Greif, das Symbol des menschgewordenen Gottessohnes.[151]) Ein tiefer Strom liegt dazwischen und er kann nicht hinüber, bevor er entsündigt ist. Nicht also der Strom, wohl aber die Sünde, die noch auf ihm lastet, bildet die Scheidewand zwischen ihm und jener ganzen mystischen Procession. Er muss, Lethe trinkend, das Vergangene vergessen, bevor er sich ihr nahen darf. Ist es nicht thöricht zu wähnen, dass die natürlich-sinnliche Liebe zu einem oder mehrern Mädchen die Sünde sei, die eine Scheidewand zwischen Dante und den Symbolen des Glaubens, der Bibel, der Kirche, des Erlösers scheidet? Was den Menschen davon trennt ist der Unglaube und der Bruder des Unglaubens, der Zweifel.

"Sage an, sage an, ob dieses wahr ist! Zu einer so schweren Anklage muss Dein Geständniss treten." So fährt Beatrice fort.

---

[149]) Vgl. Purg. XXXI, 1 fg. Für die Erklärung des Einzelnen verweise ich auf meinen Commentar. Hier sollen nur die Hauptmomente ins Auge gefasst werden.

[150]) Purg. XXX, 55.

[151]) Dass der Wundervogel Greif das Bild Christi sei, ist fast von allen Auslegern anerkannt (vgl. meinen Commentar zur *Divina Commedia*, II, 644) und sollte wirklich nicht mehr streitig sein. Schon bei Isidorus Hispalensis finden wir eine ganz ähnliche Vergleichung (die Belegstellen siehe in meinem Commentar, a. a. O.).

Digitized by Google

Eine schwere Anklage also[152]); schwer, sehr schwer in den Augen des Dichters selbst. Und seine Ausleger wollen uns überreden, es handle sich nur um Kleinigkeiten! Wo Dante sich bewusst war, nur wenig gesündigt zu haben, da hat er sich durch keine falsche Bescheidenheit, durch keine erheuchelte Demuth abhalten lassen, es offen auszusprechen.[153]) Uebertriebene Selbstanklagen sind ihm unbekannt. Stellt er seine Schuld als eine sehr schwere dar, so stehen wir auch hier wieder vor dem Dilemma, das wir bereits wiederholt hervorgehoben, tritt auch hier wieder die Frage uns entgegen: ob sittlich? ob intellectuell?

So schwer ist die Anklage, dass Dante beinahe zusammenbricht unter ihrer Last. Er will reden, aber das Wort erstirbt ihm auf den Lippen. Und dennoch muss er reden. Das Bekenntniss der Schuld, so lehrt die Kirche, der er angehört, ist die *conditio sine qua non* der Vergebung.[154]) Darum wiederholt Beatrice nach kurzem Warten ihre Aufforderung. "Was besinnst Du Dich?[155]) Antworte mir ob dies wahr ist! Nicht kannst

---

[152]) Für den der Sprache Unkundigen bemerke ich, dass der XXXI, 5 gebrauchte Ausdruck *tanta accusa* noch weit stärker ist, als das deutsche schwere Anklage. Durch jedwede Uebersetzung wird die Kraft dieses Ausdrucks abgeschwächt.

[153]) So sagt er, Purg. XIII, 133—135, nur wenig durch Neid gesündigt zu haben.

[154]) Vgl. namentlich Thomas von Aquino, *Summa theologiae*, P. III Suppl. qu. VI. art. 1. und qu. VIII. art. 1. Dass wir in Purg. XXXI die zur Busse erforderlichen drei Theile, die *contritio cordis*, *confessio oris* und *satisfactio operis* (vgl. Petrus Lombardus, *Sententiarum lib. IV*, dist. 16, lit. A. Hildebert von Tours, serm. IV, in quadrag. Opp. col. 324; serm. XV, col. 733. Gieseler, Dogmengeschichte, Bonn 1855, S. 546 fg.) vor uns haben, ist von ältern und neuern Commentatoren wiederholt hervorgehoben worden. Dem Zwecke vorliegender Abhandlung liegt ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand fern.

[155]) So, und nicht mit Was denkst Du? muss das *che pense* des zehnten Verses übersetzt werden. Denn Beatrice frägt ihn nicht nach den Gedanken, die ihn beschäftigen. Die kennt sie schon. Sie macht ihm

Digitized by Google

Du Dich entschuldigen mit Vergessenheit; denn noch hat Lethe's Wasser die trüben Erinnerungen Dir nicht genommen."

Da spricht er mit blutendem Herzen und hervorquellenden Thränen ein aufrichtiges aber kaum hörbares Ja; dann sinkt er matt in sich zusammen.

Aufrichtiges Bekenntniss; tiefe, erschütternde, Mark und Bein durchdringende Zerknirschung! So hat er noch nirgends gelitten auf seiner ernsten Wanderung. Ist denn das die süsse Frucht, von welcher ihm Virgil versprach, sie würde heute seinen Hunger stillen?[156]) Hat sich Virgil geirrt, hat er seinen Schutzbefohlenen getäuscht? Offenbar hatte der Führer keine Ahnung von dem, was seinem Schüler noch bevorstand. Und er hatte sie nicht, weil er nur so weit sah, als die Vernunft reicht, weil er also die Sünde nicht sehen, nicht erkennen konnte, die noch auf Dante lastete. Der Heide konnte Sünden gegen den christlichen Glauben nicht erkennen. Und weil er den Schüler nunmehr rein von allen andern Sünden sah, darum konnte er glauben, dass ihm Beatrice's schöne Augen nur freudig erscheinen könnten.[157])

Noch drängt sich hier eine andere, weit wichtigere Frage auf. Hatte Dante selbst bis dahin eine Ahnung von dem gehabt, was ihm bei seiner Begegnung mit Beatrice bevorstand? Man wird diese Frage unbedingt verneinen müssen. Denn von einer solchen Ahnung findet sich im ganzen Gedichte auch nicht die leiseste Spur. Seine Beatrice wiederzusehen, das war für ihn immer ein ermuthigender, tröstender Gedanke auf seiner Wanderung gewesen.[158]) Und nun ein solcher Empfang! Das hatte der Dichter nicht erwartet. Er hatte offenbar auf ein fröhliches Wiedersehen gehofft. Die Vorwürfe, die er hören musste, kamen

---

vielmehr einen Vorwurf, dass er noch zögert mit dem offenen Bekenntniss herauszurücken.

[156]) Vgl. Purg. XXVII, 115 fg.

[157]) Vgl. Purg. XXVII, 136 fg.

[158]) Vgl. Inf. II, 127 fg. Purg. VI, 43–51; XXVII, 34—54.

Digitized by Google

ihm unerwartet. Hieraus ist zu entnehmen, dass er selbst die Sünde, die noch auf ihm lastete, noch nicht, wenigstens nicht in ihrer ganzen Grösse, erkannt. Und wenn er unter der Form der Vision ein eigenes inneres Erlebniss schildert, dann eröffnet uns dieser Umstand einen neuen Blick in die Geschichte seines innern Lebens. Es gab eine Zeit, wo er, unbefriedigt von der menschlichen Speculation, den Entschluss fasste zum frühern kindlichen Glauben zurückzukehren. Diese Rückkehr ward ihm nicht leicht, — der Weg führte zuerst hinab zur Betrachtung der Sünde in ihrer Furchtbarkeit und Hässlichkeit, dann hinauf zur Betrachtung des Ernstes der Busse. Gleichwohl ist er auf der ganzen Wanderung nur Zuschauer, nicht eigentlicher Büssender gewesen. Er hatte sich also die Umkehr ohne die Schmerzen der Busse gedacht. Denn die Busse, welche er bis dahin gethan, ist mehr nur eine symbolische gewesen. Auch auf dem siebenten Kreise des Büsserlandes hat er wohl unter heftigen Schmerzen durch die Flammen gehen müssen, weil kein anderer Weg nach der Höhe führte, hat aber doch nicht mit den übrigen Büssenden mitten in den Flammen den Berg umkreist. Die eigentliche Busse für seine individuellen Verirrungen folgt erst dann, als er glaubte am heiss ersehnten Ziele zu sein. Was heisst nun aber das, ohne Bild gesprochen? Es heisst, dass Dante, müde einst von dem unruhigen Umherirren auf den Wegen menschlicher Speculation, den Entschluss gefasst und auszuführen begonnen, von denselben zurück- und zu dem Pfade des Glaubens wiederzukehren, ohne noch die Ueberhebungen des forschenden Geistes als verderbenbringend und daher die Nothwendigkeit ernstlicher Busse erkannt zu haben; dass er dies erst dann erkannte, als er auf dem Wege der Rückkehr zu Gott bereits wesentliche Fortschritte gethan hatte.

Mit dem Bekenntniss der Schuld und der tiefen Zerknirschung ist aber die Busse noch nicht vollendet. Der Dichter muss noch die Ursachen seines Falles erkennen und beichten, er muss die

Digitized by Google

Thorheit desselben einsehen, dadurch erst wird seine Reue eine vollendete und er würdig, in den Fluten des Lethestromes abgewaschen zu werden.

Durch Beatrice selbst sehen wir jetzt zunächst die mehrerwähnte Thatsache constatirt, dass sie ihm einst eine Führerin zu Gott, also doch wohl das Sinnbild reiner, noch durch keinen Zweifel getrübter Frömmigkeit, gewesen.[159]) Das Verlangen, die Sehnsucht nach ihr führte ihn einst zu der Liebe jenes höchsten Gutes, jenseits von dem die Sehnsucht kein Ziel mehr findet. Was für Hindernisse, so frägt sie ihn, fandest Du auf dem eingeschlagenen Wege, dass Du nicht fortfuhrst auf demselben zu wandeln, oder welche Aussichten verlockten Dich, ein Sklave anderer Güter zu werden? War es falsche Furcht, waren es falsche Hoffnungen, was Dir zum Fallstrick gereichte?

Aber nur um des Dichters willen wird solche Frage an ihn gerichtet. Er soll seine Schuld selbst gestehen und sich, eben durch sein Geständniss, derselben entledigen. Bei dem höhern Richter ist dieselbe nicht verborgen und auch für Beatrice bedarf es eines Bekenntnisses nicht. Mag er schweigen, mag er leugnen, seine Schuld wäre deshalb nicht minder kundig. Aber wenn der Schuldige mit eigenem Munde sich selber anklagt, so löscht dieses offene Bekenntniss die Sünde aus, oder raubt ihr gleichsam ihre Schärfe.[160])

---

[159]) Purg. XXXI, 22—24:

Ond' ella a me: Per entro i miei disiri,
Che ti menavano ad amar lo Bene,
Di là dal qual non è a che si aspiri, ecc.

Dionisi (Prep. II, 102) macht darauf aufmerksam, dass Beatrice "*parla qui secondo la scuola di Platone, il quale insegnava: La bellezza terrena essere scala a salir col pensiero alla bellezza celeste.*"

[160]) Purg. XXXI, 37—42:

Ed ella: Se tacessi o se negassi
Ciò che confessi, non fora men nota
La colpa tua: da tal giudice sássi.

Digitized by Google

Um seinetwillen soll also Dante die Ursache gestehen, aus welcher er sich vom geraden Wege abwendig machen liess. Weinend spricht er das Bekenntniss aus:

Meine Schritte wandten
Mit falscher Lust die gegenwärt'gen Dinge,
Sobald sich Euer Antlitz mir verborgen.[161])

Ma quando scoppia dalla propria gota
L' accusa del peccato, in nostra corte
Rivolge sè contra il taglio la ruota.

Es handelt sich hier also um eine wirkliche Schuld, welche Gott bekannt ist! Wäre es nicht geradezu lästerlich, wenn Dante so reden würde und dabei nur an die höchst unschuldige Untreue gegen die leibliche Beatrice dächte? War's denn wirklich eine Gott bekannte, also vor Gott begangene Sünde, dass Dante der — verstorbenen Gemahlin des Simone dei Bardi nicht treu blieb?

[161]) Purg. XXXI, 34—36:

Piangendo dissi: Le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
Tosto che il vostro viso si nascose.

Es ist bemerkenswerth, dass diese Worte mit den Vorwürfen Beatrice's (XXX, 130—132) fast buchstäblich übereinstimmen. Die *presenti cose* sind die *false imagini di bene;* wie Beatrice von diesen trügerischen Glücksbildern sagt, dass sie *nulla promission rendono intera*, so spricht auch Dante von ihrem *falso piacere;* wie jene ihn beschuldigt: *volse i passi suoi per via non vera*, so gesteht auch Dante, dass die gegenwärtigen Dinge *volser miei passi;* wie jene sagt, es sei dies geschehen *si tosto come in su la soglia fui Di mia seconda etade, e mutai vita*, so gesteht auch Dante, seine Verirrung habe begonnen *tosto che il vostro viso si nascose.* In dem zweimal wiederholten Ausdruck *tosto* findet Dionisi (a. a. O., S. 103) einen Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit. "*Non è vero*", sagt er, "*che tosto si sia volto Dante dall' amor platonico di Beatrice al piacer delle cose presenti, egli che visse in tristezza due anni, tenendosi amante di lei.*" Sofern man bei vorliegenden Geständnissen nur an sinnliche Verirrungen denken will, ist der Einwand allerdings sehr berechtigt und der Widerspruch nicht auf befriedigende Weise zu lösen. Anders stellt sich aber die Sache wenn Dante hier seinen Abfall vom kindlich-frommen Glauben gesteht. Derselbe hatte allerdings sofort nach Beatrice's Tode begonnen. Von christlichem Vertrauen zu Gott, von kindlicher Ergebung in den Willen des himmlischen Vaters findet sich in den bezüglichen Erzählungen der *Vita Nuova* auch nicht die leiseste

Digitized by Google

Der Ausdruck, dessen er sich hier bedient, ist sehr allgemein. Die gegenwärt'gen Dinge — *le presenti cose* — das umfasst eben alles in sich, was nur der Zeit angehört und auf das Zeitliche hinzielt: die Schmerzen der Welt, die Sorgen der Welt, die Lockungen der Welt, die Freuden der Welt, die Ehren der Welt, die Genüsse der Welt, u. dgl. Was für besondere "gegenwärt'ge Dinge" es waren, welche Dante's Schritte abwandten, das muss sich erst anderweitig ergeben. Und in der That lassen uns die anderweitigen Andeutungen des Dichters keineswegs hierüber im Zweifel. Zuerst waren es die Schmerzen der Welt, die, sobald Beatrice's Antlitz sich ihm verbarg, ihn von der richtigen Bahn ablenkten. Statt sein Leiden in Gottes Schoss zu legen brütet er darüber in dumpfem Schmerze. Dann ist es der Trost der Welt, was ihn verlockt. In der weltlichen Wissenschaft sucht er Erquickung für seine matte Seele und glaubt sie auch wirklich gefunden zu haben. Im Fernern wissen wir, dass er sich von dem Studium abstracter Philosophie lange angezogen gefühlt, dass er in der verstandesmässigen Forschung seinen wahren Beruf erkennen zu müssen geglaubt hatte. Nur von den "sinnlichen Verirrungen", von welchen man immer wieder und wieder spricht, wissen wir in Gottes Namen rein nichts. Ich sage rein nichts, denn dass das vorübergehende ziemlich unschuldige Verhältniss zur *Donna gentile*, wie es die *Vita Nuova* schildert, keine "sinnliche Verirrung" war, bedarf doch wohl nicht erst eines Beweises. Die andere *Donna gentile*, nämlich die des *Convito* wird aber des Bestimmtesten für die Philosophie erklärt, von "sinnlichen Verirrungen" kann also auch hier die

---

Spur; nur verzweifelte Klage wider das harte Schicksal, dumpfes Brüten über das Unglück. Nirgends aber die leiseste Andeutung, dass der Dichter zu Zeiten dem Gedanken: Was Gott thut ist wohlgethan irgendwie Raum gegeben hätte. War dieses hoffnungslose und verzweifelte Klagen nicht schon der Anfang des Abfalls vom kindlichen Glauben an Gott, vom kindlichen Vertrauen auf ihn?

Digitized by Google

Rede nicht sein.[162]) Auch obige Selbstanklage kann sich also nicht auf sinnliche Verirrungen beziehen, sondern vielmehr auf die "falsche Lust", welche Dante zu den philosophischen Speculationen hinzog und wodurch er allerdings seiner Beatrice, d. h. der Betrachtung der göttlichen Dinge, dem innern Anschauen des Ewigen entfremdet wurde.

Aber wie? Redet denn nicht Beatrice von der Wonne, welche ihre leibliche Schönheit dem Dichter gewährt, von den Sirenen, denen er nach ihrem Tode sein Ohr geliehen, von den andern sterblichen Dingen, welche noch sein Verlangen geweckt, von den Eitelkeiten, ja gar von den Mädchen, die ihm die Flügel gehemmt? Ist das nicht deutlich geredet? geht das nicht eben doch auf sinnliche Verirrungen?

So scheint es allerdings; aber es scheint auch nur so. Vorerst ist nämlich zu bemerken, dass die bezüglichen Worte Beatrice's nicht allzu buchstäblich genommen werden dürfen, sonst möchten die "sinnlichen Verirrungen" noch vor Beatrice's Tode begonnen und sie selbst einige Schuld daran gehabt haben.[163]) Sodann ist daran zu erinnern, dass Dante selbst die Philosophie als edles Weib sich vorstellte[164]), und dass daher

---

[162]) Man beachte, dass Dante, wie selbst Notter (I, 35) zugeben muss, der Sünde der Sinnenlust niemals sich bezichtigt und nirgends eine wegen derselben zu bestehende besondere Busse fürchtet.

[163]) Wenn nämlich Beatrice sagt (Purg. XXXI, 49 fg.):

> Mai non t' appresentò natura o arte
> Piacer, quanto le belle membra in ch' io
> Rinchiusa fui,

so möchte es in der That etwas bedenklich sein, diese Worte buchstäblich zu nehmen, denn jeder der Sprache Kundige weiss, was damit gesagt wäre. Es ist aber auch noch kein Ausleger auf solche Albernheit verfallen. Sofern jene Worte auf die leibliche Beatrice gehen, sind sie eine blosse Erinnerung an das grosse, aber unschuldige Gefallen, das Dante an ihrer Schönheit gefunden.

[164]) Convito II, 13: "*E immaginava lei (la filosofia) fatta come una Donna gentile.*"

Digitized by Google

Beatrice einfach auf seine eigene Vorstellungs- und Redeweise eingeht, wenn sie die Philosophie eine *Sirena* oder eine *pargoletta* nennt. Da ferner Dante's Schuld bildlich als Untreue gegen Beatrice dargestellt wird, so musste auch Beatrice's Gegensatz consequenterweise als ein Mädchen dargestellt werden. Was aber noch mehr bedeuten will, ist der Umstand, dass der Zweck dieser letzten Zurechtweisung ist, Dante's Scham noch zu steigern[165]) durch das Vorhalten wie thöricht seine "Untreue" gewesen. Nicht also seine Schuld selbst wird ihm jetzt vorgeworfen, die ist ihm schon früher vorgeworfen worden, sondern das Thörichte derselben wird ihm hier vorgehalten. Die Schuld hat er bereits erkannt, bekannt und bereut; nun soll aber seine Scham und seine Reue noch grösser werden durch die Erkenntniss, dass er nicht allein schwere Schuld auf sich geladen, sondern dabei auch sehr thöricht gehandelt. Die blosse Beschuldigung der Unbeständigkeit in der Liebe wäre doch wahrlich nicht geeignet gewesen, Dante's Zerknirschung noch zu steigern und zu vermehren, oder man müsste mit Wegele an eine wirklich sehr "wüste" Epoche seines Lebens denken[166]), wozu aber nicht allein alle Anhaltpunkte fehlen, sondern auch im Leben Dante's, wie wir es geschichtlich kennen, schlechterdings kein Raum bleibt.

Unser Geschäft ist für diesmal beendigt. Wir haben alle mittelbaren und unmittelbaren Geständnisse des Dichters geprüft und sind zu dem Resultate gelangt, dass sie sich nur auf intellectuelle Verirrungen beziehen können. Ein zusammenhängendes

---

[165]) Purg. XXXI, 43: *perchè me' vergogna porte*, d. h. wie Philalethes richtig übersetzt: "damit Du besser Scham empfindest", und nicht blos: "damit Du jetzo Dich schämest" (Witte), denn schämen that sich der Dichter schon, jetzt sollte aber seine Scham noch erhöht werden. Vgl. übrigens meinen Commentar zu dieser Stelle.

[166]) Wegele, a. a. O., S. 89.

Digitized by Google

Bild der Seelengeschichte unsers Dichters zu entwerfen, scheint um so überflüssiger als wir dies bereits im vorigen Bande des Jahrbuchs gethan. Was uns den Impuls gegeben, vorliegende Untersuchung anzustellen, waren zunächst die Worte Wegele's [167]: "Die Frage ist nun aber, ob er (Dante) nicht eine Zeit gehabt hat, in der der Gegensatz von Glauben und Wissen auch in ihm lebendig geworden, und Grübelei und Zweifel ihn aus seiner ursprünglichen Sicherheit in dieser höchsten Angelegenheit aufgeschreckt haben? — — — Ein solcher Kampf zwischen Philosophie und Theologie kam in jener Zeit bekanntlich nicht so leicht vor, wenn er auch bei einem so tiefen, eindringenden Geiste leichter eintreten konnte, als bei einem oberflächlichen. Aber eben bei der Seltenheit solcher Conflicte musste er in unserm Falle eine fassbare Gestalt angenommen haben, und vor allem in der gedachten herrlichen Scene des irdischen Paradieses, wo Beatrice dem Dichter seinen Abfall von ihr vorwirft, wäre doch wahrhaftig dieser Moment ausdrücklich hervorgehoben worden. Man wird aber keinem der von ihr erhobenen Vorwürfe eine solche specielle Deutung geben können." Wir glauben nunmehr dargethan zu haben, dass jene Vorwürfe eine solche Deutung nicht allein zulassen, sondern unbedingt erfordern und hoffen, es werde niemand mehr Wegele's Behauptung wiederholen.

---

[167]) A. a. O., S. 92 fg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber die Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Hölle.

Der christliche Volksglaube lässt im Momente des Todes eine nahezu absolute Verwandlung mit dem Menschen vorgehen. Nicht zunächst die geradlinige Fortsetzung des diesseitigen geistlich-psychischen Lebens des Individuums, — das jenseitige Leben ist vielmehr nach den landläufigen christlichen Vorstellungen ein schlechterdings neues, das mit dem diesseitigen kaum einige Aehnlichkeit hat und nur sofern in Zusammenhang steht, als es durch dasselbe für den Einzelnen in seiner immensen Verschiedenheit bedingt ist. Deutlicher gesprochen: Vom irdischen Wandel des Menschen hängt es zwar ab, ob er an den Ort unendlicher Wonne, oder aber an den Ort namenloser Qual nach seinem Tode hinziehen wird. Ist aber einmal die schmale Brücke überschritten, welche zwischen Diesseits und Jenseits den geheimnissvollen Uebergang bildet, dann erfüllt sich an und in ihm in absolutem Sinne das Wort: "Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden!" Selbst mit dem Eigensten im Menschen, mit seinem Bewusstsein, lässt diese Anschauung eine im Grunde gewaltige Aenderung vor sich gehen. Das Bewusstsein Eines und desselben Individuums hat zum Theil einen andern Inhalt,

Digitized by Google

sobald die Reise durch das dunkle Thal vollendet ist. Der Christ, der die Reise nach Oben antritt, verlässt sich darauf, im Todesstrome zugleich den magischen Lethetrank zu erhalten, der aus seinem Bewusstsein Alles hinwegschwemme, was irgendwie sein absolutes Seligkeitsgefühl trüben könnte. Den aber, der den entgegengesetzten Weg einzuschlagen verurtheilt wird, lässt der nämliche Christ in ebendemselben Todesstrome einen Lethetrank trinken, der umgekehrt alles aus seinem Bewusstsein hinwegtilge, was irgendeinen lichten Strahl in die ewige, finstere Nacht seines Ewigkeitlebens werfen könnte. Nur die Regionen der jenseitigen Welten haben eine, wohl zu grosse Aehnlichkeit mit denen der diesseitigen. Die Farben, womit die fromme Phantasie die Gefilde der Ewigkeit von jeher ausmalte, sind durchgängig dem Leben in der Zeit entnommen. Hier eine Welt unendlicher Genüsse und Freuden, dort eine Welt unendlicher Qualen und Entbehrungen. Beides aber, Genuss und Entbehrung, Freude und Qual, mehr sinnlich als geistig, mehr äusserlich als innerlich. Eine der diesseitigen ähnliche Welt, nur deren Bewohner sind ganz verschieden.

So der gewöhnliche Volksglaube, so die landläufigen Vorstellungen. Lassen wir hier die Frage ununtersucht, wie weit dieser Glaube mit seinen Vorstellungen auf die Heilige Schrift sich berufen könne oder nicht. Müsste man auch zugeben, dass er es mit Recht könne, so würde dies weiter nichts beweisen, als dass die Bibel nach Ursprung und Zweck ein echtes Volksbuch und kein Lehrbuch der Metaphysik ist. Das geläuterte moderne philosophische Denken freilich, sofern es sich nicht für die Negation des Jenseits entscheiden zu müssen glaubt, bildet sich von demselben Vorstellungen, die von den erwähnten nicht unwesentlich abweichen. Eine von dieser ganz verschiedene, weil rein geistige Welt, die Menschen aber, die sie bewohnen, sofern geistige Wesen, die nämlichen, die einst auf dieser Erde wandelten. Das Bewusstsein dasselbe, in gerader Linie sich

Digitized by Google

unendlich fortentwickelnd. Kein Lethe, weder in der einen noch in der andern Richtung, sondern im Jenseits Fortentwickelung dessen, was bereits im Diesseits zu keimen und sich zu entwickeln begann. Treffend war in dieser Beziehung der Hinweis auf die Analogie zwischen Tod und Geburt. Wie das neugeborene Kind dasselbe ist, was es vor der Geburt war, so wird auch der dort zum Bewusstsein wieder erwachte Mensch derselbe sein, wer er vor dem Abstreifen seiner irdischen Hülle war. Hier wie dort einfache Fortentwickelung, ob auch auf einem ganz verschiedenen Boden. Daher Himmel und Hölle nichts Aeusseres, sondern rein Inneres, nicht blos zukünftig, sondern bereits gegenwärtig, — hier anhebend, dort sich vollendend. Im Jenseits Enthüllung, Fortentwickelung und Steigerung dessen, was im Diesseits schon vorhanden, was aber der Mensch mittels der Sinne und des Sinnlichen sich und andern hier oft zu verhüllen vermag.

Die nähere Ausführung dieser Gedanken muss die Dante-Forschung der Metaphysik und philosophischen Dogmatik überlassen. Was zum Verständniss der vorliegenden Aufgabe unerlasslich, dies zu erwähnen wird im Laufe der Untersuchung sich noch Gelegenheit bieten.

Auf der Grenzscheide zweier Zeitepochen stehend, stimmt Dante seinen Gesang an. Sein Lied ein Requiem und auch zugleich ein Wiegenlied. Mit dem einen Fusse steht er auf dem Boden des Mittelalters, mit dem andern bereits auf dem der neuern Zeit. Wie in den übrigen so ist er auch in seinen eschatologischen Vorstellungen das Kind seiner Zeit, zugleich aber der Prophet, der mit tiefer, weitreichender Ahnung seiner Zeit voraneilt. Nicht auf mittelalterlichen Glauben allein, Dante's jenseitige Welt gründet sich zum Theil auch auf tiefere metaphysisch-psychologische Erkenntnisse. Aus der Zeit hat er viel Sinnliches in die Ewigkeit übergetragen, zum Theil vielleicht nur gedrängt durch die Nothwendigkeit, ein für den am Sinnlichen haftenden Menschen deutliches Gemälde des rein Geistigen und

Digitized by Google

blos Geahnten zu entwerfen. Die Strafen und Büssungen seiner Hölle und seines Reinigungsberges sind ebenso sehr sinnlicher als geistiger Natur, ersteres wohl noch mehr als letzteres. Vermisst man aber sonst nur allzu oft den innern, nothwendigen Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe, in der Art, dass diese als das unvermeidliche Ergebniss jener erscheine, so muss ein solcher Zusammenhang bei Dante um so mehr überall vorausgesetzt werden, als er in vielen Fällen klar vor Augen liegt. War man sonst, nach Anleitung von Bibelstellen wie Hiob XXI, 7—26, Psalm LXXIII, 2—14, nur allzu sehr geneigt, die auf die Sünde folgende Strafe ganz in das Jenseits zu verlegen und auf Glück hier Elend dort, auf Elend hier Seligkeit dort folgen zu lassen, so sind hingegen bei Dante die jenseitigen Reiche nicht weniger diesseitige als sie jenseitige sind. *Poeta agit de inferno isto, in quo peregrinando mereri et demereri possumus.* Dies Wort rührt zwar nicht von Dante selbst her, aber es ist ein Wort aus alter Zeit und, was noch mehr sagen will, ein Wort, welches ganz unzweifelhaft des Dichters Meinung zum klaren, allgemein verständlichen Ausdruck bringt.

Wer eingehender mit der Erforschung des „heiligen Gedichtes“ sich befasst, der zweifelt heutzutage wohl nicht mehr an der Wahrheit des Satzes, dass es nicht allein die enthüllte Wahrheit des Jenseits, sondern ebenso sehr auch die enthüllte Wahrheit des Innern zur Anschauung zu bringen bezwecke, dass es nicht allein metaphysischen, sondern ebenso sehr auch ethischen Inhalts ist. Auch die enthüllte Wahrheit des Innern, nicht aber etwa blos diese. Es irren die, welche die Jenseitigkeit der *Divina Commedia* leugnen nicht weniger als die, welche ihr die Diesseitigkeit absprechen. Beides untrennbar, organisch vereinigt. Was hier sich vorbereitete, wird dort vollendet, was dort dem Seherauge des Dichters sichtbar, hat sich bereits hier in des Individuums Busen fühlbar erwiesen. Strafe und Seligkeit die Frucht, die in der Zeit der Ewigkeit entgegenreift. Beides,

Digitized by Google

Verdammniss und Seligkeit, Wehe und Wohl, nicht ein von Aussen Auferlegtes, sondern ein von Innen heraus sich Entwickelndes.

Demnach müssen sich auch die Höllenstrafen bei Dante — und auf diese, abgesehen von den Sühnungsstrafen des Reinigungsberges und den Wonnen des Paradieses, will sich die Untersuchung vorläufig beschränken, — diese Strafen müssen sich aus den betreffenden Sünden herausentwickeln, es muss sich darthun lassen, wie sie das Product derselben sind, mit innerer Nothwendigkeit daraus hervorgehen. Weit entfernt neu zu sein, ist dieser Gedanke vielmehr oft schon ausgesprochen worden. Aber noch nie wurde die Beziehung, der innere Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe einer eingehendern Untersuchung gewürdigt. Und doch dürfte eine solche Untersuchung von höherm Werthe sein, als die zahlreichen und zum Theil weitschweifigen über Schwierigkeiten von sehr untergeordneter Natur, wie über den *Più fermo*, über Pluto's unverständliche Worte, oder über Ugolino's behauptete Teknophagie.

Als Centrum des Universums ist die unterste Region der Dante'schen Hölle zugleich die Stelle im Weltall, welche am entferntesten ist von Gott. Da nun die Sünde es ist, die den Menschen von Gott entfernt, da der Zwiespalt, der Riss zwischen Menschen und Gott um so grösser sein muss, je gravirender die Sünde ist, deren Dienst sich der Mensch ergab, so ergibt sich die Graduation von Oben nach Unten, die wir bei Dante antreffen. Die Sünde eine Last, die sich der Mensch aufladet, und der Mittelpunkt des Universums *il punto, Al qual si traggon d' ogni parte i pesi*, was keineswegs blos in physischem, sondern ebenso sehr auch in moralischem Sinne zu verstehen. Je schwerer die Sündenlast, desto tiefer hinab wird der Mensch von derselben gezogen. Ohne Bild: je ruchloser der Mensch, desto grösser seine Gottentfremdung. Und zwar in der Zeit nicht minder als in der Ewigkeit. Gott und der Teufel, der Fürst

Digitized by Google

des Lichts und der Fürst der Finsterniss, die zwei äussersten Gegensätze, Letzterer demnach gerade im Mittelpunkte des Weltalls durch die eigene Schwere festgehalten. Zwischen den zwei äussersten Extremen der Mensch, je nachdem er seinen Weg einschlägt, dem Einen oder dem Andern sich nähernd. Die Annäherung wird und muss um so grösser sein, je entschiedener und rücksichtsloser er auf dem einmal eingeschlagenen Wege fortgeschritten. Ist aber der Mensch unentschieden zwischen beiden stehen geblieben, dann bleibt er in aller Ewigkeit hoffnungslos in der Schwebe. Sein Zustand der getreue Spiegel seiner Denk- und Handlungsweise, die nothwendige Folge derselben. Eine Volkssage weiss von Menschen zu erzählen, die so ruchlos, dass selbst der Teufel sie in sein Reich aufzunehmen sich weigert, sie daher ruhelos nach dem Tode herumwandern müssen. Als ob der Mensch auch nur fähig wäre in höherm Grade als die Teufel verdorben zu werden! Auch der Dichter kennt solche, die von Himmel und Hölle ausgeschlossen sind. Diese sind ihm aber nicht die verruchtesten Bösewichter, sondern die Lauen, Sünder, deren Schuld nach dem Urtheile der Welt blosse Charakterschwäche, nicht aber Sünde. Für diese hat der Dichter eine besondere Region geschaffen; diesseits der Höllenkreise, sogar diesseits des Limbus ist ihre Behausung.

Mit wenigen Pinselstrichen ist die Schuld der Bewohner der Vorhölle gezeichnet. Traurige Seelen, die ohne Schmach und ohne Lob ihr Leben zubringen, denen zum Bösen nicht minder als zum Guten die Entschlossenheit, die Thatkraft, die Energie abgeht. Die, gleich den Engeln der Sage, welche beim Titanenkampfe nicht Stellung genommen, träge dem ewigen Kampfe zwischen Licht und Finsterniss zuschauen. Gemeine Seelen, die diesem Kampfe um höhere Güter kein Interesse abzugewinnen vermögen. Deren Leben kein Leben, sondern ein blosses Vegetiren. Die sich nach dem Winde drehen, nur um in der gemächlichen Ruhe, die sie als das höchste Gut erstreben,

Digitized by Google

nicht gestört zu sein. Die jeder Fahne folgen, weil Grundsätze, Principien, Ueberzeugung in ihren Augen nichts sind als schöne Worte, leere Phrasen. Laue, nicht kalt und nicht warm, nicht gut und nicht böse, — Feiglinge, Genussmenschen.

Und nun ihre Strafe! Die innere Unentschiedenheit stellt sich äusserlich dar als ein Schweben zwischen Himmel und Hölle als ein Ausgeschlossensein aus beiden Orten. Allein sie befinden sich im Vorhofe der Hölle, also unendlich näher der Hölle als dem Himmel. Ihr Schwebezustand dauert auf ewig, nie kommen sie aus demselben heraus — *non hanno speranza di morte* —. Auch dies in doppeltem Sinne: ewig ihre innere Unentschiedenheit, ewig das äussere gleichsam zwischen Himmel und Hölle Schweben. Und eben dieses Schweben ist ihre grösste Qual, denn wie ihre Gesinnung und Handlungsweise, so ist auch ihr Zustand ein unnatürlicher. Es liegt in der Natur des Menschen, dass er sich entscheiden muss, zugleich aber auch, dass er in festen, bestimmten Situationen sich zu befinden wünscht. Quälender als das Erleiden des eingetroffenen Uebels, das Schweben in der bangen, ungewissen Erwartung. Darum beneiden diese Elenden jedes andere Loos. Besser etwas Ganzes sein, als nur Halbes. Der Feigling beneidet wohl den, der, sei es in der einen sei es in der andern Richtung, entschieden sich zeigt. Aber eben seine Trägheit und Feigheit ist ihm ein Hinderniss, je entschieden zu werden. Sie fürchten die gemächliche Ruhe nicht zu finden, die das Ideal ihres ganzen Strebens ist, falls sie aus ihrer Unentschiedenheit heraustreten würden. Das ist die niedere Gesinnung, die nicht kämpfen, nicht ringen, nicht streben, kein Opfer bringen mag. Und die niedere Gesinnung, zugleich niederes Leben — *vita bassa*. — Was in ihnen ist, kommt hier äusserlich zur Anschauung. So die Gemeinheit ihrer Gesinnung, so auch das Falsche ihrer Berechnung. Gerade das, was sie suchen, die gemächliche Ruhe, finden sie nicht, weil sie in ihrer Verblendung — *cieca vita* — einen falschen Weg einschlagen,

Digitized by Google

um zur wahren Ruhe zu gelangen. Zur Ruhe gelangt nur, wer, dem Winde Trotz bietend, fest steht wie ein Thurm, dessen Spitze nicht erzittert, wie auch immer die Winde toben mögen (Purgatorio, V, 14. 15). Jene Elenden aber, zu träge um dem Winde zu trotzen, bequemen sich aus Gemeinheit dazu, nach dem Winde sich zu drehen, jeder beliebigen Fahne nachzulaufen. Allein indem der Wind einem beständigen Wechsel unterliegt, müssen sie, weit entfernt der Ruhe sich zu erfreuen, immerdar ruhelos im Kreise sich drehen, immerdar der im Kreise sich drehenden Fahne nacheilen. Solche Naturen fliehen und vermeiden natürlich soweit immer möglich die schweren Sorgen, die grossen Leiden. Jedoch hat auch die Gemeinheit, die Feigheit ihre Leiden und Sorgen. Kleine zwar — nur Bremsen und Wespen — aber für diese Leute nicht weniger peinlich als die grossen und schweren für kräftige, entschiedene Naturen. Viel schmerzlicher empfinden die Bewohner der Vorhölle den Stich der Bremsen und Wespen, als der hochherzige Farinata die Gluten seines Sarges. In den niedern, kleinlichen Sorgen reibt sich ihre Lebenskraft auf, der Stich der Insekten lässt ihr Gesicht von Blute triefen. Wie gross ihre Feigheit offenbart sich namentlich auch darin, dass schon der kleine Schmerz eines Bremsenstichs genügt, sie in Thränen zerfliessen zu lassen. Die ekelhaften Würmer endlich, die das mit Thränen vermischte Blut aufsaugen, das Bild sowohl der gemeinen Menschen als auch der gemeinen Zwecke, auf die sie ihre — durch das Blut versinnbildlichte — Lebenskraft und ihre Sorgen — deren Bild die Thränen — verschwenden.

Vielleicht der Worte nur zu viele über die Sünder, von welchen Dante's Führer sagt: „Kein Wort von ihnen; schau, und geh' vorüber!" Indess hat auch der Dichter selbst, nachdem er diese Ermahnung vernommen, noch sechs Terzinen verwendet, um von ihnen zu reden.

Drüben am jenseitigen Ufer des Acheron im ersten Kreise

Digitized by Google

der Hölle begegnen uns edlere Menschen als die, welche wir hier verlassen. Kinder, Frauen, Weise, Dichter, Helden, — Menschen, die nach Dante's Urtheil keinen andern Fehler haben als den, Christum nicht erkannt, an ihn nicht geglaubt zu haben, welcher der einzige Weg ist, der zu Gott führt. Haben sie auch Verdienste sich erworben, so reichen diese doch nicht hin, weil Niemand zum Vater kommen kann, ausser durch den Sohn. Ihr Leben eine stete Sehnsucht. In der Zeit Sehnsucht mit, in der Ewigkeit Sehnsucht ohne Hoffnung. Die Voraussetzung ist hier einerseits, dass das dem Menschen angeborene sich Sehnen nach dem Unendlichen nicht auf sittlichem nur, sondern erst auf religiösem Wege seine Befriedigung finden könne, andererseits dass wer in der Zeit trotz redlichem Suchen nicht gefunden, in aller Ewigkeit nie mehr finden wird. Und hier ist die Einwirkung der Dogmatik seiner Kirche und seiner Zeit bei unserm Dichter ganz unverkennbar. Nicht sündigen (Inf. IV, 34) und doch verloren sein (Inf. IV, 41) ist ein Gedanke, den die allzu exclusive kirchliche Dogmatik allerdings vollzogen, der aber gleichwohl dem richtigen Denken unvollziehbar. Es ist hier ein Punkt, wo es schwer fallen dürfte, neben der Enthüllung des geistigen auch die des jenseitigen Lebens bei unserm Dichter wiederzufinden, und leicht lässt es sich deshalb begreifen, dass man ungeachtet des bestimmten *senza speme* (IV, 42) an eine Apokatastasis der Bewohner dieses Kreises denken konnte. Wohl ist der innere Zustand dieser Klasse von Menschen treffend geschildert. Ein ewiges Suchen eines Unbekannten; ein Seufzen nach einem Etwas, das den Durst des menschlichen Herzen stille. Kein Sonnenlicht, sondern im besten Falle nur das schwache Licht eines Feuers. Das erstere kommt bekanntlich von Oben, letzteres dagegen hellt nur eine Finsternisshalbkugel, und zwar von Unten nach Oben. Daher jenes das treffende Symbol der Offenbarung, dieses das Symbol des natürlichen Vernunftlichts. Sie erfreuen sich im ganzen eines recht angenehmen Aufenthalts,

Digitized by Google

diese Limbusbewohner, — frisch begrünte Matten, eine edle Burg, ein Licht und der bestwünschbare Umgang. Allein der Aufenthalt ist doch in der Hölle. Eines fehlt ihnen noch — die Seligkeit. Wir wiederholen es, unter der christlichen Voraussetzung, dass der Durst nach Gott der Menschenseele angeboren und sie nur in Gott selig werden kann, ist der innere Zustand dieser Menschen treffend geschildert. Kaum annehmbar dagegen die Ansicht, dass es sich auch hier wieder um das nie mehr zu ändernde Ewigkeitsleben handle. Das Sittengesetz postulirt, dass der redliche Sucher auch finde, dort finde, wenn ihm hier die Gelegenheit dazu abgeschnitten wurde. Und der philosophische Unsterblichkeitsglaube postulirt auch dort unendliche Entwickelung, kein stagnirendes Leben.

Bei den Bewohnern des zweiten Kreises (Inf. V) ist die Beziehung zwischen Sünde und Strafe nur zu deutlich. Die sinnliche Leidenschaft, deren Dienste sich der Mensch ergibt, wird zum gewaltigen Sturme, der die Geister erfasst, qualvoll umherwirft, sie zusammenstösst. Das Umherwerfen ein Bild der Unbeständigkeit des Wollüstigen, das Zusammenstossen ein Bild der Eifersucht, die sich bei Leuten dieses Schlags so leicht einstellt und sie so leicht zum Zusammenstossen führt. Kein Licht in ihrer unruhvollen Behausung, denn weder vom Lichte der Offenbarung noch auch von dem natürlichen Vernunftlicht lassen sich diese "argen Geister" beleuchten. Die nur dem Gesetze der Willkür folgende Lust — *il talento* — welcher sie die Vernunft unterwerfen, hat sie zum willenlosen Spielball ihrer Willkür herabgewürdigt. Nicht bedeutungslos ist ferner auch der Zug, dass der Sturm in dem Momente schweigt, da der Dichter das Wort an zwei unter diesen Sündern richtet (V, 96), denn auch der Sturm der Leidenschaft wird vorübergehend zum Schweigen gebracht durch die Gegenwart und das Reden des ernsten Mannes. Auch darf nicht übersehen werden, dass dieser Höllenkreis keineswegs ein Ort reiner Qualen ist, dass er vielmehr auch Freuden

Digitized by Google

für seine Bewohner in seinem Schoosse beherbergt. Was dem wahr und tief Liebenden höchster Wunsch, ewiges Vereinigtsein mit dem Geliebten, nie Getrenntwerden von ihm, das ist diesen Seelen gewährt. Francesca und Paolo sind vereint in ewiger Umarmung (V, 135). Freilich ist diese Freude keine ungetrübte, wie sie den Bewohnern der Himmel zutheil wird. Ein unendlich bitterer Tropfen mischt sich in dieselbe. Denn wohl wünscht der Liebende sehnlichst mit dem Geliebten vereinigt zu sein, aber nicht minder sehnlichst wünscht er auch das Glück, wünscht er die Seligkeit desselben. Hier aber bietet der Anblick des Gequälten, Leidenden, ewig Unglücklichen seinem Auge sich dar, und der Anblick wird ihm zum Vorwurf, sofern er sich sagen muss, dass auch er am Unseligsein, am Leiden des Geliebten Schuld trägt. So trägt denn selbst die Freude des ewig Ungetrenntseins den Charakter einer höllischen Qual. Diese beiden Seiten des Verhältnisses hat Silvio Pellico meines Erachtens treffend ausgedrückt, indem er der sterbenden Francesca die Klage in den Mund legt:

Ew'ge Qual
Harrt unser, ach! dort unten!

während dagegen Paolo mit dem Troste verscheidet:

Ewig
Wird unsre Lieb' auch sein.

Nicht so auf der Hand liegend, doch auch keine besondern Schwierigkeiten darbietend ist die Congruenz bei den Bewohnern des dritten Höllenkreises. Wir haben es hier mit den Schlemmern zu thun, mit Leuten, "deren Gott der Bauch, und deren Ehre in ihrer Schande, die nach dem Irdischen trachten" (Philipp. III, 19). Typus dieser Sünder ist das Unthier Cerberus, der Hüter ihres Kreises. Drei Rachen hat er, denn einer reicht nicht hin seine unersättliche Gefrässigkeit zu stillen. So sind auch die Leute, welche von ihm bewacht werden, Menschen, deren werthvollstes und edelstes Organ die Kehle, die gerne ganz

Digitized by Google

Schlund sein möchten, um besser ihrer unersättlichen Gier fröhnen zu können. Menschen, die sich der Menschheit entkleidet, um die Thierheit, wie sie namentlich beim Hund zur Erscheinung kommt, anzuziehen. Darum werden sie denn auch vom dreischlündigen Höllenhunde gehütet, von Hundsgebell übertäubt und Hundsgeheul gleich sind die Klagen, die über ihre Lippen kommen. Schon der Ort, wo sie sich befinden, ist an und für sich eine Qual für sie. Die Luft ist finster, der Boden kothig, die Atmosphäre mit Gestank erfüllt. Ohne Zweifel ein Bild der Gemeinheit, in welcher sich Menschen dieser Art bewegen. Allein könnte man nicht eine noch nähere Beziehung darin finden? Haben wir nicht geradezu das Bild der Kneipen und Schenken vor uns, wo sich derartige Sünder am liebsten und am meisten aufhalten? Ekelhaft und quälend wie der Ort wo sie sind, ist auch ihre körperliche Lage. Aus VI, 92. 93 verglichen mit 37 ergibt sich, dass sie, die nur Menschen scheinen (VI, 36), während sie Bestien sind, auf dem Bauche und mit dem Gesicht im Kothe sich wälzend da liegen. Richten sie ja ihre Blicke doch nur auf das, womit sie ihren Bauch füllen zu können hoffen! Hier im Lichte der Ewigkeit erscheinen diese Gegenstände ihres Sehnens in ihrer wahren, von allem trügerischen Scheine entkleideten Gestalt, — als Koth! Da aber ferner der Koth bereits in der Heiligen Schrift als Bild der Verachtung, des verachteten Zustandes vorkommt (I Sam. II, 8, Psl. CXIII, 7, Klagel. III, 45), so werden wir auch in diesem Sich im Kothe wälzen das Bild der Verachtung erkennen müssen, welcher solche gemeine Seelen nothwendig anheimfallen. Aber auch hier drängt sich uns eine noch viel näher liegende Beziehung unwillkürlich auf. Meint man sie doch leibhaftig vor sich zu sehen, diese Fleischesmenschen, wie sie, nachdem sie der Völlerei gefröhnt und dadurch des Gebrauchs ihrer Verstandeskräfte beraubt worden, wie das Vieh auf dem Boden liegen, im Kothe sich wälzen! Ein solcher Anblick mochte dem Dichter auf seinen Wanderungen wohl ebenso häufig

Digitized by Google

sich dargeboten haben, als er sich heutzutage dem Beobachter darbietet, der durch Italien — und nicht durch Italien allein — reist. Man wende nicht ein, dass diese Züge und nähern Beziehungen dem Volksleben der Gegenwart entnommen sind, denn was die Sünde anlangt, namentlich auch die Sünde der Völlerei, war und ist die Menschheit immer dieselbe. Es gehört keine tiefere Kenntniss des Volkslebens im Mittelalter dazu, um sich zu überzeugen, dass in Betreff der Völlerei nicht weniger damals als in der Gegenwart geleistet wurde. Selbst in den Strafen, welche diese Seelen von ihrem Typus und Hüter Cerberus zu erleiden haben, glaube ich diese sehr nahe Beziehung finden zu müssen. Mit seinen kralligen Händen kratzt er, schindet er und zerfleischt er sie. Auch dieser Strafe gehen solche Menschen schon hier auf Erden oft genug entgegen. Wo sie die langen Stunden des Tages und der Nacht zusammensitzen, ihrem Gott zu dienen, wie oft finden sich die Cerberusse in ihren Kreisen, die sie nicht besser zurichten, als jener Cerberus im dritten Kreise der Hölle! Wie oft werden sie da nicht sanfter angebellt als drunten in den ewigen Regionen! Da aber die Seelen, auf ihrem Posten angelangt, liegen bleiben und von Ciacco, nachdem er wieder zu Boden gefallen, ausdrücklich bemerkt wird, er werde bis zum Erschallen der letzten Posaune nie wieder erwachen, so scheint die Meinung zu sein, dass diese Geister nicht immer wieder und wieder, sondern nur beim Eingang in den dritten Kreis von Cerberus eine solche Behandlung erfahren und sich dann zerkratzt, geschunden und zerfleischt auf ihren Posten begeben. Vielleicht darf man nun diesen Umstand darauf deuten, dass solchen Menschen allerdings hin und wieder das Loos zufällt, also zugerichtet nach ihrer Behausung sich begeben zu müssen, dass sie aber dahin angelangt, keine solche Behandlung mehr zu befürchten haben. Endlich ist noch der Hagel, der Schnee und der kalte Regen zu berücksichtigen, wodurch die Geister dieses Kreises ebenfalls gepeinigt werden. Dies ist, nebst

Digitized by Google

dem Kothe alles, was sie haben. Hagel und Schnee möchten als Symbole der Speisen, der Regen als Symbol der Getränke aufzufassen sein. Speise und Trank bilden aber die höchsten Güter, welche diese Klasse von Menschen kennt. Gut essen und gut trinken ist für sie Paradies und Seligkeit. Hier haben sie nun, was sie begehren in Hülle und Fülle. Aber freilich sind auch diese Dinge ihrer trügerischen und lockenden Scheingestalt entkleidet und stellen sich ihnen dar, als was sie im Wesen sind. Daher gereichen sie ihnen nicht mehr zur Befriedigung ihrer thierischen Gelüste, sie dienen vielmehr dazu, ihre Qual zu mehren. Daher sind sie ihnen denn auch kein Gut mehr, das sie wünschen und erstreben, sondern eine Plage, der sie sich, soweit sie es vermögen, zu erwehren suchen (VI, 19. 20).

Allerdings ist im Vorstehenden von der Voraussetzung ausgegangen worden; dass die Bewohner dieses Höllenkreises nicht aus der höhern, gebildeten, sondern aus der niedern, gemeinern Menschenklasse sich rekrutiren. Dass aber die Voraussetzung keine falsche, liegt erstens in der Natur der Sache. Nicht zwar als ob Schlemmerei, Völlerei u. dgl. bei den höhern Klassen der menschlichen Gesellschaft unbekannte Sünden wären. Der Schlemmer und Schwelger im Evangelium (Luc. XVI) gehört ja im Gegentheil gerade dieser Klasse an. Allein sie bleiben bei derselben mehr im Verborgenen und treten, auch da wo sie vorkommen, nicht in der hässlichen und thierischen Gestalt auf, wie dies bei den niedern Klassen der Fall. Sodann fehlt es bei unserm Dichter selbst nicht an Andeutungen, welche diese Voraussetzung zu unterstützen scheinen. Zum Vergleich wird wiederholt der Hund gebraucht, ein Bild der Gefrässigkeit allerdings, zugleich aber auch des Niedern, Gemeinen. Der einzige Sünder sodann, der in diesem Kreise namhaft gemacht wird, scheint durch seinen Namen (Ciacco = Schwein) bereits zur Genüge zu beweisen, dass er sich auf Erden nicht gerade immer in den feinern Kreisen zu bewegen pflegte. Die Hauptsache bleibt

Digitized by Google

aber, dass, wie die vorstehenden Ausführungen zu beleuchten suchten, die ganze Schilderung der Lage und der Leiden dieser Leute uns ein Bild des Lebens und Treibens der Schlemmer gemeinster Sorte entrollt, wie es kaum treffender sein könnte. Dass aber Leute aus den niedern Ständen nicht die einzigen sind, welche diesen Höllenkreis bevölkern, versteht sich übrigens von selbst und die Meinung ist nur die, dass die Andern hier vorwiegen und dass der Dichter aus dem Leben und Treiben derselben die Farben zu seinem Bilde entnommen. Und mit vollem Recht. Denn wer diesen gemeinen Lastern fröhnt, der sinkt zu der gemeinsten Menschenklasse hinab, mag er auch durch Geburtsadel, durch Reichthum oder durch Bildung eine noch so bevorzugte Stelle in der Gesellschaft einnehmen.

Ueber die Geizigen und Verschwender (IV. Kreis, Inf. VII, 22—66) mögen einige kurze Bemerkungen genügen, die nur der Vollständigkeit wegen beigefügt werden, da hier die Beziehung bereits von Allen richtig erkannt und hervorgehoben wurde. Dass beide zusammen genannt sind und die nämliche Strafe erleiden, hat bekanntlich seinen Grund darin, dass nach Aristoteles jede Tugend die Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig ist, Geizige und Verschwender aber, beide, diese "goldene Mitte" nicht zu halten wussten. Ihre beiderseitige Sünde geht aus einer falschen Schätzung des wahren Werthes des irdischen Gutes hervor. Der Eine überschätzt, der Andere unterschätzt es. Die eine oder die andere Sünde hat unausgesetzte innere Unruhe zu ihrer unzertrennlichen Begleiterin, weshalb diese Seelen als ewig ruhelos sich abmühend und abmattend erscheinen. Die schweren Steinmassen, die sie in entgegengesetzter Richtung einander zuwälzen, das Bild des Goldklumpens, auf den sie all ihre Mühen, all ihr Sinnen und Denken verwenden. Nur ist der Klumpen keine angenehme und ersehnte Last mehr, denn das Gold hat nun seinen verführerischen Glanz verloren und erscheint als das, was es in Wirklichkeit ist, als eine schwere, unfruchtbare Masse, deren Last

Digitized by Google

die Seele zuerst in der Zeit dann aber auch in der Ewigkeit erdrückt. Der Schimpf, den sie sich gegenseitig anthun, widerhallt als bitterer Vorwurf fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auch hier, wie überall hat der Dichter den zeitlichen innern Zustand auf die Ewigkeit übertragen. Das Nichtruhenwollen ist ein Nichtruhenkönnen, das freiwillige Sichabmühen ein erzwungenes, der Mangel an Einsicht ein verstelltes Aussehen, das sie für jedes Erkennen verdunkelt.

Was die Sünder anlangt, die den fünften Höllenkreis bevölkern, so ist es hier zunächst unerlasslich, die Frage zu entscheiden, worin die Sünde der einen Hälfte von ihnen bestehe. Sie alle sind zur nämlichen Strafe verurtheilt, sie liegen in dem weitgedehnten, dunkeln, graurothen Sumpfe, den die Gewässer des Styx bilden. Darin unterscheiden sie sich aber, dass die Einen über den Sumpf hervorragen und auf thierische Art gegeneinander wüthen, während die Andern unter dem Wasser sind, statt einander zu schlagen und zu hacken ein jämmerliches Klagelied gurgelnd schreien und ihr Dasein nur durch die Blasen an der Oberfläche des Gewässers bekunden. Die älteste und bisjetzt noch verbreitetste Ansicht lässt in diesem Kreise wie im vorigen zwei Klassen von Sündern bestraft werden, welche durch entgegengesetzte Laster sich versündigt haben, nämlich die Zornigen und die Trägen. Für diese Ansicht wird zunächst geltend gemacht, dass die unter dem Wasser sich Befindenden selbst bekennen: *Portammo dentro accidioso fummo* (VII, 123). Da aber der Sinn dieser Worte dunkel und streitig ist, so beweisen sie an und für sich rein nichts, müssen vielmehr dem Zusammenhange gemäss erklärt werden. Man beruft sich ferner auf die vorhin angeführte, auch von unserm Dichter adoptirte (*Convito*, IV, 17) aristotelische Theorie, dass die Tugend das Mittel zwischen zwei Extremen sei. Allein dass Dante in der Klassificirung der Sünden eben nicht der Theorie von den entgegengesetzten Lastern gefolgt ist, liegt denn doch gar zu klar auf der Hand.

Digitized by Google

Wir müssten ja sonst auf jedem Höllenkreise Geister von solchen treffen, die sich durch entgegengesetzte Laster versündigt, während doch dies nur vom vierten mit Gewissheit der Fall ist. Und dass Geizige und Verschwender zusammengestellt werden, möchte kaum einzig und allein in der aristotelischen Theorie seinen Grund haben, sondern ebenso sehr auch in dem Umstande, dass Geizige und Verschwender sich scheinbar im Leben gegenseitig in die Hände arbeiten, was symbolisch nur dann dargestellt werden konnte, wenn sie sich dort auf dem nämlichen Kreise befanden. Sind nun die Gründe, welche für jene Ansicht angeführt werden, nicht weniger als stringent, so liegen andererseits nicht unerhebliche vor, welche des Bestimmtesten dagegen sprechen. Allerdings laden die Seelen dieses Kreises ein zu einer Vergleichung mit denen eines andern, nicht aber des vierten, sondern der ersten Abtheilung des siebenten. In der That haben die Strafen, welche die Gewaltsamen erleiden, eine auffallende Aehnlichkeit mit denen des fünften Kreises. Und dort wie hier eine Abstufung, indem die Sünder desto tiefer im siedenden Blutstrome stecken, je schwerer die Gewaltthaten, die sie verübt. Die Analogie scheint nun aber durchaus zu fordern, dass auch hier das mehr oder weniger tief im Schlamme Stecken nach dem höhern oder geringern Grade sich bestimme, in welchem die betreffenden Sünder dem Einen Laster gefröhnt. Warum aber, wenn ja die Trägen hier erwähnt sein sollten, dieselben tiefer im Schlamme stecken als die Jähzornigen, würde sich schlechterdings nicht errathen noch auch begründen lassen. Und sodann, sind wir denn den Trägen nicht schon einmal begegnet? Oder gehören die Feiglinge, die wir im Vorhofe der Hölle sahen, nicht etwa zu der Trägen Familie? Auch scheint jene Ansicht (die ich früher auch getheilt und noch in meinem Commentar festgehalten habe) mit einer spätern Stelle des Gedichts in Widerspruch zu gerathen. Aus XI, 70 u. fg. geht nämlich hervor, dass im zweiten, dritten, vierten und fünften Kreise die Sünden

Digitized by Google

der *Incontinentia* gestraft werden. Nun ist es aber schwer zu begreifen, wie die Sünde der Trägheit unter die der *Incontinentia* einzureihen sei. Nehmen wir noch hinzu, dass die Stelle VII, 115. 116 auf alle Sünder dieses Kreises sich zu beziehen scheint, so werden wir in den *Tristi*, die, weil sie *accidioso fummo* in sich beherbergt, nun unter dem Wasser stecken, ebenfalls Zornige zu sehen haben, und zwar, nach Analogie von Inf. XII, 103. 116 fg., 121 fg., 125. 130 fg., solche, die im Zorne schwerer gesündigt als die, welche über das Wasser hervorragen. Näher das Verhältniss der beiden Klassen von Zornigen zu untersuchen und zu bestimmen, kann unsere jetzige Aufgabe nicht sein. Hier genügt es im allgemeinen zu wissen, mit was für Sündern wir es zu thun haben.

Die Strafe, die sie erleiden, ist — für die eine Hälfte von ihnen wenigstens — eine doppelte. Einmal stecken sie schlammbedeckt im Sumpfe, sodann schlagen, stossen, beissen und zerfleischen sie sich gegenseitig. Diese zweite Strafe ist einfach die Fortsetzung ihrer Sünde. Eben im Wüthen und Toben gegen Andere sucht der Zorn sich Luft zu machen. Hierin strebt der Zornige seine Leidenschaft zu befriedigen, denn Wüthen und Toben sind — so scheint es — seine Lust. Allein so scheint es eben nur. Wer nicht die Aussenseite allein ins Auge fasst, sondern in die Tiefen des Innern dringt, dem bietet die Sache einen etwas andern Anblick dar. Das Sichaustoben keine Befriedigung, vielmehr eine Pein. Eine Hölle, die, wer vom Zorn sich überwinden lässt, im eigenen Busen trägt, — eine Hölle, die er nicht abschütteln darf noch wird, wenn er hinüberwandelt in das jenseitige Leben, deren Qualen vielmehr dort intensiver, furchtbarer, empfindlicher werden. Hierzu kommt bei unserm Dichter noch ein weiteres, nicht zu übersehendes Moment. Nicht nur wüthen sie gegen Andere, diese Sünder sind zugleich auch den Wuthausbrüchen Anderer ausgesetzt. So müssen sie gerade das erleiden, was sie Andern zugefügt, und es erfüllt sich somit an ihnen

Digitized by Google

in buchstäblichem Sinne das Schriftwort (Matth. VII, 2): "Mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden." Was sodann den Strom anlangt, in welchem sie stecken, so werden wir in demselben das sinnliche Bild der Leidenschaft zu sehen haben. Wie diese den Menschen auch in seinen äussern Zügen und nicht innerlich blos verunstaltet, so verunstaltet der Styx die Geister, indem er sie mit seinem ekeln Schlamme überdeckt. Wie der Zorn den Menschen umnebelt, sodass er von seinen Verstandeskräften keinen richtigen Gebrauch mehr zu machen vermag, so werden die Geister der Zornigen dem entsprechend durch den finster-düstern Strom umnebelt. Sogar am Gebrauche der Sinnesorgane wird der Mensch durch die Leidenschaft des Zornes, werden die Geister dieses Kreises durch den Schlamm, unter welchem sie seufzen, verhindert. Sie vermögen nicht ihr Klagelied voll auszusprechen, sie gurgeln es nur in der Kehle. Wie der Zorn den Menschen verblendet, so sind diese Geister alles Lichts beraubt. Zwar hebt der Dichter diesen Umstand nicht ausdrücklich hervor. Eines besondern Hervorhebens desselben bedurfte es aber keineswegs. Denn bei denen wenigstens, die unterm Wasser seufzen, versteht es sich ja von selbst, dass sie von ihren Sehorganen schlechterdings keinen Gebrauch machen können, zumal der traurige Bach als dunkel uns beschrieben, ja, einfach ein schwarzes Moor — *belletta negra* — genannt wird.

Bis dahin bot das Auffinden der Beziehungen zwischen Sünden und Strafen keine besondern Schwierigkeiten dar. Die Sache ändert sich aber, sobald wir mit unserm Dichter die Schwelle der Höllenstadt Dis überschritten. Im sechsten Kreise begegnen wir den Ketzern (Inferno IX. X. XI), deren Strafe darin besteht, dass sie in feuerglühenden Särgen liegen, deren Deckel bis zum Tage des Gerichts gehoben sind, dann aber für die ganze Ewigkeit geschlossen werden sollen. Was haben nun diese Särge mit der Ketzerei zu thun? Und was für eine Beziehung soll vollends

Digitized by Google

in dem so bedeutungsvoll hervorgehobenen Umstand liegen, dass die Särge offen sind, solange die Zeit währt, aber geschlossen werden sollen, sowie es keine Zeit mehr geben wird? Diese zweite Frage haben sich die Ausleger, soweit ich sehe, gar nicht vorgelegt, oder sie sind, sofern sich ihnen dieselbe aufgedrungen haben sollte, stillschweigend darüber hinweggegangen. In Bezug auf die erste hat man etwa darauf hingewiesen, dass die Feuerstrafe im Mittelalter als die für die Sünde der Ketzerei geeignetste angesehen wurde. Es leuchtet aber ein, dass mit dieser nicht eben aus der Tiefe geschöpften Bemerkung für unsern Zweck rein nichts gethan ist. Denn nicht mit den Scheiterhaufen, worauf die Ketzer verbrannt wurden, sondern mit Särgen haben wir es bei unserm Dichter zu thun. Und dass sich Dante nicht durch die gewöhnliche Art der Ketzerstrafe bestimmen liess, geht daraus hervor, dass in seinem Gedichte die Strafe des Feuers nicht blos auch noch anderweitig wieder vorkommt, sondern das Feuer an sich bei andern Sündern eine noch grössere Rolle als bei den Ketzern zu spielen scheint. Mag der Dichter immerhin an die zu seiner Zeit gewöhnliche Ketzerstrafe gedacht haben, dieser Umstand erklärt uns doch nicht die Beziehungen der Ketzerei und der Pein, welche die Ketzer in seiner Hölle erleiden.

Gehen wir von dem Satze aus, dass — nach dem biblischen Grundsatz: "Womit du sündigst, sollst du gestraft werden" — die Strafen in Dante's Hölle die Fortsetzung des innern Zustandes des Sünders auf Erden sind, so müssen wir zunächst, um die Beziehungen aufzufinden, nach dem innern Zustande des Ketzers, wie sich der Dichter denselben gedacht, fragen. Den Schlüssel zur Lösung der Frage glaube ich nun zunächst in der Stelle X, 13—15 finden zu müssen. Nach derselben besteht im Grunde die Ketzerei in der Leugnung der Unsterblichkeit, in der Meinung, dass die Seele zugleich mit dem Leibe zu sein aufhöre. Liegt aber hierin der eigentliche Schwerpunkt ihrer Sünde, so

Digitized by Google

lässt sich ohne Mühe auch die Beziehung erkennen zur Strafe, die solche Geister erleiden. Sie haben im Jenseits in gewissem Sinne gerade das gefunden, was sie daselbst zu finden glaubten. Das Leben hört nach ihnen mit einem Sarge, einem Kirchhof, einem Grabe auf; nun ist in der That ein Sarg, ein Kirchhof, ein Grab ihres Lebens Ziel und Ende geworden. Der Sarg, nach ihnen das letzte Ziel jeder Entwickelung eines nach Unendlichkeit sich sehnenden Geistes, nimmt sie auf, hält sie auf immerdar gefangen. Ihre Blicke können sie nicht über Kirchhof und Grab richten, — nun sind Kirchhof und Grab ihre ewige Behausung. Aber freilich, nicht die Ruhe des Nichtmehrseins und Nichtmehrfühlens haben sie gefunden. Der Sarg, worinnen sie liegen, ist glühend, — keine Stätte der Ruhe, vielmehr ein Ort bitterer Qual. Denn man täuscht sich, wenn man meint, der Ewigkeitsleugner finde irgendwelche Ruhe bei dem Gedanken, sein Sein werde aufgehört haben, sobald er einmal im Sarge liegen werde. Vielmehr ist dieser Gedanke — im wahren Lichte betrachtet — nichts mehr und nichts minder als eben der glühende Sarg der Dante'schen Hölle, dessen Glut alle Kraft und alle Begeisterung versengt und lastend mit centnerschwerer Gewalt auf seine Seele drückt. Demnach erscheint die Strafe, zu welcher der Dichter diese Sünder verurtheilt, als eine tief durchdachte und glücklich gelungene Enthüllung ihres innern Seelenzustandes. Auch die zweite der oben gestellten Fragen lässt sich von hier aus unschwer beantworten. Ein Sein, ein Sehen, ein Erkennen gibt es nach den Ewigkeitsleugnern nur solange die Welt, die sinnliche, besteht. Sollte aber diese einmal in Trümmer zerfallen, dann hört alles Sein auf, denn Niemand ist mehr da, der sagen könnte: ich bin; alles Sehen hört auf, denn erloschen ist jedes sinnliche Auge, welches, wie sie meinen, allein sehen kann; alles Erkennen hört auf, denn die Erkennenden sind nicht mehr. So ist denn nach dieser Anschauung das Weltall dann nichts anderes als Ein grosser Kirchhof voll Gräber, die Leib und Seele

Digitized by Google

zumal in sich bergen. Daher lässt der Dichter ihre Särge von dem Momente an auf ewig sich schliessen, da die sinnliche Welt ihr Ende erreicht. Ihr Erkennen hört von diesem Momente an in absolutem Sinne auf, sowie auch ihr Sehen (Inferno X, 106 fg.). Sie liegen sodann mit Leib und Seele in ihren Särgen, wie sie sich gewünscht haben. Gewünscht, denn kaum sonstwo bewahrheitet sich wie hier der Satz, dass der Mensch gerade das am leichtesten glaubt, was er am sehnlichsten wünscht.

Hiernach erscheint die Beziehung in diesem Kreise nicht minder klar und treffend als in den frühern. Je nachdem die Stelle, von der wir ausgegangen (X, 13—15) ausgelegt wird könnte freilich der Einwand erhoben werden, dass dort nur von Einer Klasse von Ketzern die Rede, die Voraussetzung, jede Ketzerei nach der Meinung unsers Dichters sei im Grunde Unsterblichkeitsleugnung, demnach eine irrige. Hiergegen ist aber zu sagen, dass der Dichter — trotz des *grande avello*, XI, 7 — eben nur von Ketzern redet, *che l' anima col corpo morta fanno* und dass diese Stelle auf sämmtliche Ketzer der Dante'schen Hölle bezogen werden muss — ein Satz, der sich freilich erst durch völlige Entkräftung aller allfälligen Gegeneinwände feststellen lässt. Hier möge nur noch die Bemerkung stehen, dass der Ausdruck *da questa parte* (X, 13) auf den ganzen sechsten Kreis und nicht allein auf einen Theil desselben bezogen werden muss.

Im Purgatorio (XII, 56) gedenkt Dante der von Herodot und Justin erwähnten Sage, dass die Scytische Königin Tamyris das abgeschlagene Haupt des Cyrus in ein mit Menschenblut angefülltes Gefäss habe werfen lassen und dabei ausgerufen: "Nach Blut hast du gedürstet, mit Blut will ich dich füllen!" Der Verfasser der Offenbarung Johannis schreibt (XVI, 6): "Denn Blut von Heiligen und Propheten haben sie vergossen und Blut hast du ihnen zu trinken gegeben!" Demnach finden wir die Blutvergiesser in der Dante'schen Hölle in einem Blutstrome, in

Digitized by Google

welchem sie mehr oder minder tief stecken, je nach der Quantität des Blutes, das sie auf Erden vergossen. Es ist als ob dies vergossene Blut hinab in die Hölle fliessen und dort auf die Ankunft des Vergiessers harren würde, um sich an ihm zu rächen. Und suchen wir diese Hölle in des Mörders und Tyrannen eigenem Busen, so liefert uns z. B. Shakspeare's Macbeth den Commentar zu dieser Art von Strafe. Das unrechtmässig vergossene Blut klebt dem Sünder an, er kann es nicht mehr abwaschen, er muss es zu seiner Qual immerdar vor Augen sehen. An Bemühungen, dem quälenden Blutgedanken, dem peinigenden Anblick zu entrinnen, lässt es der Gewaltsame wohl nicht fehlen. Allein vergeblich sind alle seine Mühen, denn die göttliche Gerechtigkeit hat in der Person der Centauren Wächter bestellt, die zu Tausenden die verfluchten Graben umkreisen, jedem mit ihren Pfeilgeschossen wehrend, der mehr auftaucht, als ihm seine Schuld gestattet (Inferno XII, 73 fg.). In den Centauren sieht Boccaccio das Bild der Krieger, der Schergen, der Meuchelmörder, derer sich Tyrannen und Gewaltthätige zur Ausführung ihrer blutigen Plane zu bedienen pflegen. Für diese Auffassung liesse sich allerdings noch bemerken, dass der blosse Anblick des Werkzeuges, dessen er sich bedient, in der Seele des Gewaltthätigen die Gedanken an das vergossene Blut immer wieder wach rufen muss. Indess scheint es weder erforderlich noch angezeigt, bei den mythologischen Gestalten, welche der Dichter in seiner Hölle verwendet, an concrete Erscheinungen des irdischen Lebens zu denken. Vielmehr werden wir sie als die abstracten Symbole, theils der betreffenden Sünde, theils der Werkzeuge der göttlichen Rache aufzufassen haben. So ist hier der Minotaurus, der den Kreis bewacht, in seiner doppelten Natur das abstracte Symbol der Grausamkeit und Gewaltthätigkeit, die ihre Entstehung der Unnatur verdankt und an der Bestialität ebenso sehr participirt als an der Humanität. Und so werden auch die starken und schnellfüssigen Centauren als die abstracten Symbole der

Digitized by Google

Werkzeuge anzusehen sein, wodurch die göttliche Strafgerechtigkeit ihre Rache an den Sünder vollziehen lässt. Vielleicht könnte es aber auch im Sinne des Dichters gelegen haben, in den verthierten, mordlustigen Centauren den Tyrannen und Gewaltthätigen einen furchtbaren Spiegel vorzuhalten, worin sie ihr eigenes Bild erkennen sollen.

Ein unheimlich-düsteres aber unnachahmlich treffendes Seelengemälde entrollt sich uns, sowie wir in die zweite Abtheilung des siebenten Kreises eintreten. Ein Seelengemälde, sagen wir; denn es ist die subjective Welt des Verzweifelnden, die sich hier verobjectivirt hat. Der Anblick der äussern Natur, der den Dichter mit Begeisterung erfüllt und ihn seinen Gesang anstimmen lässt, der sonst jedes Menschen Herz erfrischt und erquickt und es oft die niedern Erdenschmerzen vergessen lässt, dieser Anblick übt keine aufmunternde Wirkung auf die umnebelte Seele aus, denn sie fasst nur die Nachtseite des Natur- und Menschenlebens ins Auge und wohin sie auch immer ihre Blicke wende, überall tritt ihr nur das Bild ihres eigenen Innern vor Augen. Wenn die Welt und alles Irdische aufhört, einen Reiz für ihn zu haben, wenn er überall nur Weh und Jammer zu sehen vermag, wenn jede Hoffnung in seinem Herzen erstorben ist und auch der letzte Funke des Vertrauens auf Gott verschwunden, dann durchschneidet der Mensch gewaltsam das Band, das ihn mit der irdischen Welt verbindet, dann stürzt sich die umnachtete Seele eigenmächtig in die Ewigkeit. Ein Dickicht, wo nirgends ein Pfad, nirgends ein Ausweg sich zeigt, so erscheint ihr diese Welt. Das Grün, welches das Auge erquickt, ist für sie nicht mehr da, es hat sich in eine düstere Farbe (*color fosco*, Inf. XIII, 4) verwandelt. Die Zweige am Baume erscheinen ihr knorrig und verwickelt, seine Früchte giftgefüllte Stacheln; nur Scheusale, hässliche Harpyen bewohnen solch eine grauenvolle Welt; nur Geheul und Wehklage, keinen fröhlichen Gesang vernimmt man darinnen. So erscheint diese Welt dem Selbstmörder, und so

Digitized by Google

malt uns der Dichter die Welt, wo die Selbstmörder in der Ewigkeit wohnen. Hier sieht man leicht, dass wir es in der Danteschen Hölle zunächst mit der Enthüllung des Innern zu thun haben, dass jene Hölle nicht blos erst in der Ewigkeit, sondern bereits in der Zeit zu suchen ist. Das Nämliche gilt auch von jenen andern Sündern dieses Kreises, die zwar nicht selbst Hand an sich gelegt, wohl aber ihre irdische Habe verschwendet und dann, wie Lano von Siena, den Tod gesucht und gefunden. Sie sind "nackend", denn alles bis auf die Kleider haben sie verschwendet; sie sind "zerkratzt", denn allen Nöthen und Entbehrungen sind sie ausgesetzt; sie werden verfolgt von gierigen schwarzen Hündinnen, die wohl das Symbol der sie verfolgenden Gläubiger sind. Auch hier also eine Höllenstrafe, die sich bereits in dieser Welt vollzieht, — eine Höllenstrafe, welche nichts Anderes ist, als die nothwendige Folge der betreffenden Sünde.

Aber diese Folgen der Sünde sind nicht allein zeitliche, sie sind zugleich ewige. Es ist gewiss nicht ohne Absicht geschehen, dass gerade hier in diesem Kreise die Vorgänge beim jüngsten Gericht wieder erwähnt werden. Eben weil seine Schilderung zunächst einen diesseitigen Charakter zu tragen scheint, wollte der Dichter mit dieser ausdrücklichen Erwähnung ohne Zweifel seinen Leser anweisen, nicht beim Diesseits stehen zu bleiben, sondern seine Blicke hinüber nach dem Jenseits zu richten. Und auch hier erscheint die jenseitige Strafe als eine Fortsetzung und Potenzirung des diesseitigen Seelenzustandes. Dort sieht sich die umnachtete Seele von einer Welt umgeben, welche der Gestalt genau entspricht, die sie hier der schönen Gotteswelt verliehen. Dort ist sie eine Sklavin des Zufalls (XIII, 97 fg.), wie sie hier wähnte, dass nur blinder Zufall herrsche. Dort hängt sie für die Ewigkeit ihren Leib auf, wie sie ihn hier für die Zeit aufgehängt. Mit Einem Worte: der Moment, da die Seele in höchster Umnachtung an Alles verzweifelte und dem irdischen

Digitized by Google

Leben und ihrer Erdenhülle gewaltsam sich losriss, derselbe Moment setzt sich für sie durch alle Ewigkeit fort.

Andiam; chè la via lunga ne sospigne!

Der dritte Ring des siebenten Kreises ist von den Gewaltthätigen gegen Gott bewohnt, welche in drei Klassen zerfallen: Gotteslästerer, Sodomiten und Wucherer. Sie alle hausen in einer dürren Sandwüste, die mit einem Feuerregen von obenher überschüttet wird. Die Gotteslästerer liegen rücklings ausgestreckt, die Wucherer sitzen kauernd und die Sodomiten rennen rastlos hin und wieder auf diesem brennenden Boden. Biblischen Stellen hat der Dichter zunächst die Idee der Strafe entnommen, welche diese Sünder erleiden. Auf die Sodomiter liess Gott nach der jüdischen Mythologie "Schwefel und Feuer regnen, von Jehovah herab vom Himmel" (I Mos. XIX, 24), was der Verfasser des pseudonymen Briefes Judä (V. 7) dahin erweitert, dass er die Sodomiter "eines ewigen Feuers Strafe ausstehen" lässt. Da es hier ferner von lauter Sündern die Rede ist, welche "die Gewalt gegen Gott richten" (Inferno XI, 46 fg.), gegen jenen Gott, den die Schrift hin und wieder "ein verzehrendes Feuer" nennt (V Mos. IV, 24, Ebr. XII, 29 u. s. w.), so mochte es dem Dichter wohl als angezeigt erscheinen, das Feuer des göttlichen Zornes auf sie regnen und den Boden, worauf sie stehen, "von seines Eifers Feuer verzehrt werden" (Zephan. I, 18) zu lassen. Ferner ist zu bemerken, dass die Sünde dieser Seelen wesentlich in Unnatur besteht. Dass es dem also sei, liegt bei den Sodomitern auf der Hand und bei den Wucherern hat es der Dichter bereits früher (Inferno XI, 94 fg.) bemerkt. Aber auch die Gotteslästerung ist eine unnatürliche oder widernatürliche Sünde, indem schon die Natur den Menschen lehrt, den zu lieben, zu loben und zu preisen, der der Urgrund und Urheber ist alles Guten, "in dem wir leben, weben und sind" (Apostelgeschichte XVII, 28). Daher der, einiger Abenteuerlichkeiten

Digitized by Google

ungeachtet, tiefe und viel zu wenig beachtete Graul die Gotteslästerer nicht mit Unrecht "die Unnatürlichsten aller Unnatürlichen" nennt. Besteht demnach die Sünde der Bewohner dieses Kreises wesentlich in Unnatur, so werden sie auch hier wieder durch das gestraft, womit sie gesündigt, nämlich durch die Unnatur. Der feurige Regen ist das Widerspiel des natürlichen Regens, der die Felder erfrischt und erquickt, die dürre und glühende Sandwüste das Widerspiel des natürlichen irdischen Bodens. So wird denn auch hier der innere Seelenzustand des Sünders verobjectivirt, wir sehen hinein in eine Seele, die wie eine dürre Sandwüste aussieht, auf welche das Feuer des göttlichen Zorns immerdar herniederregnet, die unfruchtbar ist an jeglichem guten Werke. Wir sehen zugleich in der ewigen Strafe, die derselben auferlegt, abermals eine Fortsetzung und Potenzirung ihres zeitlichen innern Zustandes.

Erschliessen sich uns demnach schon im allgemeinen auch hier die Beziehungen zwischen Sünde und Strafe, so tritt uns, sobald wir die einzelnen Klassen von Sündern näher ins Auge fassen, gerade hier der authentische Ausdruck dafür entgegen, dass die Strafe der Verdammten eigentlich und wesentlich in der Fortdauer ihres alten Sündenzustandes besteht. Einerseits fährt Capaneus auch in der Hölle zu lästern fort und rühmt sich: "Der ich im Leben war, bleib' ich im Tode!" Inferno XIV, 51. Andererseits hält ihm Dante's Führer die bezeichnenden Worte entgegen (Inferno XIV, 63—66):

> O Capaneus, dass ungebeugt dein Stolz ist,
> Darin erleidest du die schwerste Strafe;
> Denn keine Qual vermöchte deinem Frevel
> So gleichzukommen, als wie deine Wuth.

Nicht also in der äussern Schmerzzufügung, die Strafe der Verdammten besteht vielmehr wesentlich darin, dass sie ihr eigenes Selbst mit nach der Ewigkeit hinübergenommen haben, und zwar so hinübergenommen, wie sie es in der Zeit kraft ihres freien

Digitized by Google

Willens ausgebildet und gestaltet hatten. Mit dem Tode wird einfach das Facit gezogen und dieses Facit ist der Lebenserwerb, den die Seele in das Jenseits hinübernimmt, der ihr dort auch immerdar bleibt.

Ist die höchste, potenzirteste Unnatur die Region, welche allen Gewaltthätigen gegen Gott und die Natur auf ewig angewiesen, so ist doch die Stellung, die der Dichter in der Einen Region den Sündern anweist, eine verschiedene, je nach der Qualität der begangenen Sünde. Die Gotteslästerer liegen rücklings ausgestreckt auf dem entflammten Boden. Diese Stellung veranschaulicht uns die Ohnmacht des Menschen jenem Gott gegenüber, den er in seinem Wahne entthronen zu können meinte. Durch diese ihre Stellung sind solche Sünder gezwungen, nach Oben zu schauen, gleichsam zu jenem Himmel empor, zu dem sie so manchen Fluch, so manche Lästerung gesandt, — zu jenem Himmel, wo all diese Flüche und Lästerungen angesammelt sind und sich nun grauenvoll ihrem Blicke zeigen. Ja noch mehr! Die Flüche und Lästerungen fallen nun von Oben auf sie selbst wieder zurück, und zwar als Feuerflammen, die sengend in die Seele hineinfallen. Die Arme, die sie mit geballter Faust titanenhaft gen Himmel ausgestreckt, um mit diesem Acte die Lästerung zu begleiten, müssen sie nun ruhelos in Bewegung setzen (XIV, 40 fg.), um sich womöglich gegen die auf sie zurückfallenden Lästerungen zu wehren. Die Sodomiter erleiden eine Strafe, derjenigen ähnlich, die wir bei den Wollüstigen im zweiten Kreise fanden. Wie dort der Sturm der Leidenschaft die Geister erfasst und qualvoll hin und her schleudert, so lässt auch hier die unnatürliche Brunst den Geistern keine Ruhe, weder bei Tag noch bei Nacht. Rastlos rennen sie hin und wieder und diess, ihrer Sünde ganz entsprechend, auf einem furchtbar unnatürlichen Boden und unter einem beständigen unnatürlichen Regen. Die Wucherer sind, wie Capaneus, im Tode geblieben, was sie im Leben waren. Als solche, die nicht selbst arbeiteten, sondern

Digitized by Google

Andere für sie arbeiten liessen, sitzen sie in sich gekauert am Boden. Den Geldsack, worauf im irdischen Leben ihr ganzes Tichten und Trachten gerichtet war, haben sie ins Jenseits mit hinübergenommen. Wer sie sind, wird nur am Wappen des Geldsackes erkannt, das Gesicht macht sie hingegen nicht kenntlich, denn es ist ebenso charakterlos, wie ihr Thun es gewesen. Und wie der Geldsack hienieden alle ihre Gedanken in Anspruch genommen und ihnen keine Zeit gelassen, an Höheres zu denken, so ist der Geldsack auch dort ihre einzige Augenweide. Ihre Hände können sie zwar nicht mehr ruhig in den Schooss legen; ruhelos müssen sie sie in Bewegung setzen, um des auf sie fallenden Feuers sich zu erwehren. "Durch und durch gemein", bemerkt treffend der vorhin erwähnte Graul, "wissen diese adeligen Wuchergeister keine andere Unterhaltung als Médisance über andere adelige Wucherer ihrer Vaterstädte, sodass sie im Grunde sich selbst heruntermachen, und dabei verführen sie einen hundsgemeinen Lärmen und stecken die Zunge heraus, wie die Ochsen." In ihrem gemeinem, viehischen (vgl. Inferno XVII, 49 fg., 74 fg.) Gebaren spiegelt sich das Innere einer Seele ab, welche den idealen Gütern der Menschheit und des Lebens kein Interesse und keinen Geschmack abgewinnen kann, für die es nichts Erhabeneres im Himmel und auf Erden gibt, als den lieben Geldsäckel und dessen Inhalt. Was an feinen äussern Formen angenommen wird, das ist nur ein äusserlich angelegtes Gewand, welches vor dem Lichte der Ewigkeit und vor dem Auge des Dichters verschwindet.

Sowie wir zu den Sündern der ersten Bolgia gelangen, fällt uns eine gewisse Aehnlichkeit zwischen ihnen und denjenigen des vierten Kreises auf. Wie dort, so sind sie auch hier in zwei Scharen getrennt; wie dort, so bewegen sie sich auch hier in entgegengesetzter Richtung. Man könnte die Kuppler mit den Verschwendern, die Verführer mit den Geizigen vergleichen, sofern nämlich diese nur ihr eigenes Interesse oder Vergnügen,

Digitized by Google

jene zugleich das Anderer suchen. Indem er den Verführern einen dem Centrum näher liegenden Ort anweist (Inferno XVIII, 26. 27), fällt der Dichter ein dem gewöhnlichen entgegengesetztes Urtheil. In den Augen der Welt ist die Verführung lange nicht so schmählich, als das Kupplerhandwerk; für Dante sind Kuppler und Verführer gleich schuldig und, sofern ein Gradunterschied angenommen wird, diese schuldiger als jene. Was das Wesen ihrer Sünde anlangt, so ist es auch hier wieder die Gemeinheit, die uns entgegentritt, eine Gemeinheit aber, welche mit der Ehrlosigkeit unzertrennlich verbunden ist. Anderer Ehre hatte für diese beiden Klassen von Sündern durchaus keinen Werth, sie zeigten sich im Leben unfähig, dieselbe irgend zu achten. Die höchste Ehre des Weibes opferten diese Leute gewissenlos, die Einen einem schnöden Interesse, die Andern einer schnöden Lust auf. Und eben dadurch offenbarten sie zugleich die eigene Ehrlosigkeit. Denn wer fremde Ehre für einen blossen Wahn hält, für ein werthloses Gut, das nach Willkür verschwendet und zerstört werden darf, der beweist eben damit, dass ihm die Ehre überhaupt, also auch die eigene nur als Wahn, als äusserer trügerischer Schein gilt. Daher erleiden denn auch die Verdammten dieser Bolgia, obwohl ihre örtliche Stellung sie als schwärzere Sünder als die der frühern Kreise qualificirt, eine Strafe, welche viel minder hart erscheint als die meisten unter denen, die wir bis dahin kennen lernten. Nur dass diese scheinbar leichtere Strafe, ganz ihrem Charakter und ihrer Sünde entsprechend, eine entehrende ist. Sie selbst haben so sehr das Bewusstsein ihrer Ehrlosigkeit, sie wissen es so gut, dass sie gleichsam am Pranger stehen, dass wir hier zum ersten male die Sünder sehen, wie sie ihr Antlitz vor den forschenden Blicken des Dichters zu verbergen suchen (XVIII, 46. 47). Dieser letzte Umstand scheint den Schlüssel zum Auffinden der Beziehung zwischen Sünde und Strafe an die Hand zu geben. Wohl begegnet man Sündern dieser Sorte nicht wenigen, die frech genug sind,

Digitized by Google

ihres Lasters sich zu rühmen. Innerlich tragen sie es aber doch, das Bewusstsein ihrer Gemeinheit und Ehrlosigkeit. Vor jedem ernstern Blicke müssen sie den ihrigen doch zu Boden senken. Die Peitschenhiebe des Gewissens zerstören die Illusionen und erinnern sie daran, was sie im Grunde sind. Dies ihr innerer Zustand, dies die Hölle, worinnen sie bereits hier in der Zeit sich befinden und die sie begleiten wird hinüber in die Ewigkeit, dort erst sich vollendend. Nicht zu übersehen ist ferner, dass hier der einzige Ort im ganzen Gedichte ist, wo gehörnte Teufel vorkommen. Die richtige Erklärung dieses Umstandes hat, was die Zeit anlangt, Kopisch, was die Ewigkeit betrifft, Blanc gegeben. Jener bemerkt: "Vor das Bewusstsein dieser Sünder tritt der Zorn der von ihnen hintergangenen Ehemänner und Verwandten in Gestalt gehörnter Dämonen, vor deren Geissel ihre Seelen ewig flüchten, wie die Sodomiten vor der Flammenerscheinung Gottes, an dem sie sich versündigt." Und dieser schreibt: "Der Dichter schildert diese Dämonen eben deshalb als gehörnte, weil sie die Verdammten auf schauerliche Weise an die einst von ihnen verspotteten und *becchi cornuti* genannten betrogenen Ehemänner erinnern sollen."

Bei den Schmeichlern ist die Congruenz so klar, dass es kaum nöthig ist, sich des Weitern bei ihnen aufzuhalten. Sie sind in Dante's Hölle, was sie im Leben sind und wie sie nicht allein dem tiefblickenden Dichter, sondern jedem geraden Manne erscheinen: im Schmutze sich wälzende Individuen. Sie treiben ihr Handwerk in der poetischen Hölle fort: die Speichelleckerei. Freilich erscheinen hier die Schwächen, Fehler und Laster, die sie zu beschönigen oder gar zu loben pflegen, als das, was sie sind, — als Unrath. In diesem Unrath möchten sich zugleich die Schmeicheleien selbst abspiegeln, die dem offenen Manne einen ekelhaften Anblick gewähren. Sie schlagen sich selber (XVIII, 105), denn durch jede Schmeichelei versetzt sich der Schmeichler selbst einen Schlag. Von dem Kothe, in dem sie

Digitized by Google

sich wälzen, bemerkt der Dichter, dass er aus menschlichen Aborten herzurühren schien (XVIII, 114). Wie die Thränen dieser Welt hinabfliessen und die höllischen Flüsse bilden, so fliesst gleichsam aller Unrath der Welt hinab, um die Bulge anzufüllen, worin diese elenden Creaturen hausen. Zusammen mit den Schmeichlern im engern Sinne finden wir auch die Buhlerinnen, wol deshalb, weil, wie Philalethes bemerkt, "das schändliche Handwerk der Letztern ebenfalls auf schmeichlerischen Buhlerkünsten beruht".

Zur dritten Bolgia übergehend sehen wir gewissermassen eine verkehrte Welt vor uns sich eröffnen. Der Grund ist nicht schwer zu errathen. Verkehrtheit ist das Wesen der Sünde, welche vom mythischen Simon Magus (Act. VIII, 9 fg.) ihren Namen erhalten. Der Simonist stellt die evangelischen Vorschriften auf den Kopf. "Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit", so lautet die Vorschrift des Evangeliums (Matth. VI, 33). Der Grundsatz aber, nach welchem die Verdammten dieses "Grabens" (XIX, 7) handelten und lebten, lautet umgekehrt: "Trachtet am ersten nach Geld und irdischem Gut, so wird euch das Reich Gottes gelegentlich auch schon zufallen." Der Kaufmann im Evangelium verkauft Alles, was er hat, um die Eine kostbare Perle zu kaufen (Matth. XIII, 45. 46); diese Kaufleute verkauften umgekehrt die Eine kostbare Perle, um sich dafür vergängliche irdische Güter zu erwerben. War es ihr heiliger Beruf, das Böse zu hassen und das Gute zu lieben, das Gute und nicht das Böse zu suchen (Amos V, 14. 15), so haben sie umgekehrt das Böse gesucht und geliebt, das Gute aber mit Füssen getreten (Inferno XIX, 105). Die göttliche Weltordnung verkehrend haben sie zum Bösen gut und zum Guten böse gesagt; sie haben Finsterniss zu Licht und Licht zu Finsterniss, bitter zu süss und süss zu bitter gemacht (Jesaj. V, 20). Was sie nach Christi Gebot (Matth. X, 8) umsonst hätten geben sollen, das haben sie umgekehrt dem Meist-

Digitized by Google

bietenden verabfolgt. Die heilige Geistesflamme, die ihren Geist erleuchten und sie tüchtig machen sollte, Seelen dem Himmelreiche zu gewinnen, haben sie in den Staub zertreten, indem dieselbe ihnen nur dazu diente, weltliche Schätze dadurch zu sammeln. Ihr Wandel hätte ein Wandel im Himmel sein sollen (Phil. III, 20); sie aber fanden die Kraft und die Begeisterung nicht, nach Oben sich emporzuschwingen, von den Engen dieser Erde liessen sie sich fesseln und festhalten. Nicht droben im Himmel, in den Tiefen der Erde wo die Erze liegen, haben sie ihren Gott gesucht, ihn finden zu müssen geglaubt (Inferno XIX, 112 fg.). Darum stecken sie denn auch mit dem Kopfe und dem Leibe in der Erde und strecken die Beine in die Höhe, als wollten sie sich bemühen, in die Tiefen der Erde einzudringen, um etwa edle Metalle dort zu suchen. Darum ist ihnen der Blick nach Oben unmöglich gemacht, sie können nicht mehr dorthin schauen, wohin sie nicht schauen wollten. Darum ist diese Erde, an die sie allein dachten, für die sie allein sorgten, über die sie sich nicht zu erheben vermochten, nach und nach immer enger und zuletzt zu einem Loch geworden, worinnen sie stecken ohne sich rühren zu können. Darum sind die zertheilten Feuerzungen (Act. II, 3 fg.) zu leckenden Flammen geworden, welche die Sohlen jener Füsse verzehren, womit sie dieselben in den Staub zertraten. Zugleich könnten die Flammen, in welchen die Sohlen der Simonisten lodern, als das Gegentheil des Heiligenscheins aufgefasst werden. Sie waren in der That berufen, die Glorie der Heiligen sich zu erwerben. Da sie aber diese Glorie für nichts geachtet und mit Füssen getreten, so hat sie sich an ihre Sohlen geheftet und sich aus einem herrlichen Schmucke in eine grauenvolle Pein verwandelt. Und zuletzt lässt sie der Dichter ganz in die Eingeweide jener Erde, nach der sie allein getrachtet, hineinfallen und dort auf ewig bleiben. Mit diesem Hinabsinken ist natürlich keine Verminderung der Qualen verbunden; man wird dabei im Gegentheil an eine Verschärfung derselben denken müssen.

Digitized by Google

Bevor wir uns von den Simonisten entfernen, möge noch auf eine weitere, übrigens sehr naheliegende Beziehung hingewiesen werden. Dem Papste Nicolaus III. legt Dante die Worte in den Mund: "Droben in der Welt habe ich das Geld, hier mich selbst in den Beutel gesteckt" (*su l' avere, e quì me misi in borsa.* Inferno XIX, 72). Wir werden demnach nicht irregehen, wenn wir das Loch, worin der Verdammte steckt und das hier ein "Beutel" genannt wird, als das Symbol zunächst des Geldsackes auffassen, der des Simonisten "Schatz", folglich auch — nach einem Ausspruch Christi (vgl. Matth. VI, 21. Luc. XII, 34) — des Simonisten "Herz" enthält. Und nun, welche furchtbare Ironie der göttlichen Gerechtigkeit! den Geldsack zu füllen war dieser Verdammten höchstes Anliegen, einziger Lebenszweck. Um diesen Zweck zu erreichen, trieben sie mit Allem, selbst mit den heiligsten Dingen einen schmählichen Handel. In der dritten Bulge ist ihnen nun die Befriedigung geworden, den "Beutel" gestopft voll zu sehen, so voll, wie sie ihn nicht voller wünschen könnten. Freilich nicht mit Gold und Silber gefüllt! Sie selbst sind in den Beutel gerathen, — dorthin, wohin sie ihr Herz gelegt hatten. Allerdings keine besonders würdige Behandlung für Menschen überhaupt, zumal aber für so hochgestellte Herren, wie wir sie hier sehen; keine besonders würdige Behandlung, in einen Beutel gesteckt zu werden, wie einzelne Stücke todten Metalles! Die ewige Gerechtigkeit behandelt sie damit gerade so, wie sie die geistlichen, die ewigen Güter behandelt. Soviel an ihnen lag, haben sie diese ewigen Güter in den Geldbeutel gesteckt und damit selbst ihr eigenes Urtheil vollzogen.

Nach der evangelischen Sage (Act. VIII, 9 fg.) hatte Simon, der Stammvater der Simonisten, bevor er sich zum Christenthum bekehrte, mit Zaubereien sich beschäftigt und die Samariter "lange Zeit durch seine Zauberei in Erstaunen gesetzt". Beide Laster, Zauberei und Simonie waren demnach bei ihm in einer Person vereinigt. Es lässt sich in der That ein inniger Zusammenhang

Digitized by Google

zwischen diesen beiden Sünden nicht verkennen. Denn, um wieder mit Graul zu reden, "wer die Macht der Geistesmittheilung für Geld und um Geldeswillen begehrt, der sieht in ihr, wie Simon, weiter nichts als einen magischen Act, und wird, ungeheiligt wie er ist, auch keine Scheu tragen, die verliehene Gabe zu Wunderverrichtungen zu missbrauchen, und am Ende gar jenen lügnerischen Kräften die Hand bieten, mit deren Hülfe der Zauberer sein Gaukelspiel vollbringt, da von der Entweihung des heiligen Geistes bis zur Ergebung an den unsaubern nur ein Schritt ist". Auf die Simonisten folgen daher auch bei Dante die Zauberer und Wahrsager. Die Bulge, worin diese sich befinden, bietet, wie die vorige, den Anblick der Verkehrtheit dar, nur dass diese anderer Natur ist. Ein jeder ist vom Kinn bis zum Anfang des Rumpfes verdreht;

> Denn zugewandt dem Rücken war ihr Antlitz
> Und rückwärts schreitend gingen sie des Weges,
> Weil vorwärts sie zu blicken nicht vermochten.

Was ist das Wesen des Lasters, dem diese Verdammten gefrönt? Eigenmächtiges und frevelndes Eingreifenwollen in die Wege der göttlichen Vorsehung und Weltregierung. Der Wahrsager will das Zukünftige und Verborgene, überhaupt das erforschen, was nach göttlicher Verordnung für das menschliche Auge verschleiert bleiben soll. Der Zauberer will, unter der Mitwirkung ihm dienstbarer übernatürlicher Mächte und Kräfte, über- oder unterirdischer Geister, durch eigenes positives Eingreifen das göttliche Walten beschränken. Hervorzuheben ist aber, dass Dante Wahrsagerei und Zauberei unter den allgemeinen Begriff des "Trugs" *(frode)* subsummirt (vgl. Inferno XI, 58 fg.). Damit scheint ein starker Zweifel an der Wirklichkeit von Wahrsagungen und Wunderthaten durch dämonische Hülfe ausgesprochen und das Treiben dieser Klasse von Sündern als blosser auf den Aberglauben berechneter Betrug angesehen zu sein. Sollte dies wirklich in der Meinung des Dichters gelegen haben, was

Digitized by Google

ich nicht positiv zu behaupten wagen möchte, so würden wir hier einen neuen glänzenden Beweis haben, wie hoch er über seiner Zeit und seinen Zeitgenossen stand.

Die Strafe nun, welche diese Sünder erleiden, besteht darin, dass sie den Hals verdreht haben, sodass sie, statt vorwärts zu sehen, rückwärts schauen und den Krebsgang gehen müssen. So wandern sie, schweigend, weinend und langsamen Schrittes dahin. Graul — den ich deshalb wiederholt citire, weil gerade er unter allen Dante-Forschern auf das Auffinden der Beziehung zwischen Sünden und Strafarten die meiste Sorgfalt verwendet — meint, Gott habe, die Verkehrtheit ihres Thuns äusserlich abbildend, ein Strafwunder an ihnen verrichtet, wie an den Zauberer und falschen Propheten Elymas (Act. XIII, 8—11). Wie unzutreffend aber diese Bemerkung ist, geht bereits daraus hervor, dass uns auch in andern Kreisen Strafwunder begegnen, und zwar Strafwunder, welche noch grösser sind als das hier vorkommende. Man denke an die Selbstmörder, an die Diebe, an die schlechten Rathgeber, an die Verunreiniger! An diesen allen hat Gott ein weit grösseres Strafwunder verrichtet, als an den Wahrsagern und Zauberern. Sodann müssen wir eben auch hier voraussetzen, dass die physische Strafe zunächst nur ein Sinnbild sei, für den Seelenzustand des in seiner Sünde verstockten Sünders (vgl. Witte, Einleitung zu seiner Uebersetzung der göttlichen Komödie, S. 12). Mag daher Gott immerhin ein Strafwunder an ihnen verrichtet haben, so müssen wir eben fragen, wiefern dieses Wunder ein Sinnbild ihres Seelenzustandes sei, eine Frage, die in jener Bemerkung nicht einmal berührt, geschweige beantwortet ist.

Fassen wir die Strafe näher ins Auge, so macht uns Dante selbst (XX, 22 fg.) darauf aufmerksam, worin sie wesentlich besteht. Was ihn rührt, bis zu Thränen rührt, das ist zu sehen "unser Bild so sehr entstellt". Demnach scheint es, dass eben die Entstellung der menschlichen Gestalt das Wesen der Strafe

Digitized by Google

ausmache. Auf unnatürliche Entstelluug und Verkehrtheit lässt sich nun aber auch die Sünde der Zauberei und Wahrsagerei zurückführen, und dies sowohl vom alten, als auch vom modernen Standpunkte aus. Stellen wir uns auf den alten, wonach die Zauberei als mehr denn blosser Trug und Gaukelspiel gilt, so erscheint sie (sowol die wahrsagende als auch die wirkende Zauberei) insofern als Entstellung und Verkehrtheit, als dadurch die von Gott gesetzte Ordnung überschritten und verkehrt, die natürlichen Grenzen zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt verrückt werden und der Mensch mit unheimlichen Mächten in Gemeinschaft zu treten unternimmt, vor welchen er schon aus reinem, natürlichem, menschlichem Gefühl, abgesehen von der Gottesfurcht, fliehen sollte. Gerade auf diesen letzten Umstand wird hier das Hauptgewicht zu legen sein. Es ist eben dieses verkehrte, naturwidrige Hinschauen nach den finstern Mächten, das Hülfesuchen dort, von woher dem Menschen nur Schaden und Verderben kommen kann, was der Dichter veranschaulicht hat. Zugleich bietet aber auch die Strafe dieser Verdammten das Bild ihrer Ohnmacht, ihres eiteln Beginnens dar. Sie, die mit ihrem Blicke nicht allein die Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch die Zukunft umfassen zu können wähnten, sie können nicht einmal das Nächste sehen, was vor ihnen liegt. Sie, die ihren Mund so gerne aufthaten, um von Geheimnissen zu reden, welche andern Menschen verborgen, sie verhalten sich hier schweigend (V. 8). Sie, die sonst so gern über die Leichtgläubigkeit ihrer Mitmenschen lachten, weinen hier über ihr eigenes Elend. Sie, die so eilig vorwärts schreiten wollten, sie wandern jetzt langsamen Schrittes rückwärts.

Betrachten wir dagegen, vielleicht (wie vorhin bemerkt) in Uebereinstimmung mit unserm Dichter, die Zauberei vom modernen Standpunkte aus, als einfachen Betrug, so besteht sie in Verdrehung und Entstellung der Wahrheit. Von beiden Gesichtspunkten aus gesehen, stellt sich uns nun die Strafe einerseits

Digitized by Google

als die Enthüllung des innern Seelenzustandes des Sünders, andererseits als die gerechte, seiner Sünde genau entsprechende Vergeltung dar. Die innere Verkehrtheit des Sinnes, die Oede und Dürre des Herzens, das Bewusstsein des eigenen Jammers, die Unfähigkeit, sich vom Sündenzustande aufzuraffen und bessere Wege einzuschlagen, — das Alles bildet sich poetisch ab in dem Zustande, in welchem wir diese Verdammten in der vierten Bulge antreffen. Andererseits ist ihnen hier genau das widerfahren, was sie Andern zufügten. Hatten sie durch ihre trügerischen Taschenspielerkünste den Leuten "die Köpfe verdreht", so ist ihnen hier selbst der Kopf verdreht worden. Arbeiteten sie nach Kräften, in Sitten und Cultur den Rückschritt zu fördern, so müssen sie hier selbst rückwärts schreiten. Pressten sie durch ihren Trug so manche Thräne den Betrogenen aus, so müssen sie hier selbst reichliche Thränen vergiessen. Nach dem *Jus talionis* ist ihnen Gleiches mit Gleichem vergolten worden.

Den *Barattieri* widmet Dante zwei volle Gesänge (XXI. XXII). Bei aller Schrecklichkeit der Strafe, und trotz der bedenklichen Lage, in welcher sich hier die Dichter selbst befinden, geht hier die Darstellung aus dem Tragischen in das Komisch-Ironische über. Der Dichter hat die Sünder dieser Bulge mit besonderm Hohne übergossen (vgl. XXI, 37 fg. 46 fg., XXII, 25 fg. 49 fg. 85 fg.), was einen sehr subjectiven Grund haben dürfte. Seine Feinde hatten ihm bekanntlich *baratteria* zur Last gelegt und wohl deshalb schüttet Dante über die *Barattieri* seinen ganzen Hohn aus, um den Beweis zu leisten, wie entfernt er von einem Laster war, das er im tiefsten Grunde seiner Seele verachtete. Auch die Gefahr, in welche er hier mit seinem Führer geräth, möchte als eine leise Anspielung auf wirkliche, erlebte Gefahren von Seiten bestechlicher Beamten aufzufassen sein. Es drängt sich uns nämlich bei der Lektüre dieser zwei Gesänge unwillkürlich der Gedanke auf, als ob das berüchtigte Decret des *Cante de' Gabrielli* den besten Commentar zu denselben

Digitized by Google

lieferte. Doch lassen wir diese, unsern Gegenstand nicht berührende Frage auf sich beruhen und fassen wir nun die Sünde und die Strafe dieser Verdammten näher ins Auge. Bestechlichkeit und Aemterverkauf sind Laster, welche im Finstern schleichen und nicht vor die Oeffentlichkeit treten, wie etwa Zauberei und Wahrsagerkunst. Daher bemerkt Dante, dass die Bulge der *Barattieri* ausserordentlich dunkel (*mirabilmente oscura*, XXI, 6) sei. Im Dunkeln ist ja gut munkeln. Der Bestechliche scheut das Licht. Er möchte sich selbst und seine Thaten in ewige Nacht hüllen. So stecken denn diese Sünder in einem Peche, das sie allerdings vor Menschenaugen verbirgt. Ihr Wunsch ist erfüllt. Und doch, wie schmerzlich ist ihre Lage! Die Finsterniss, in die sie sich hüllen müssen, brennt ihnen auf dem Gewissen, wie das kochende Pech in der fünften Bulge. Wagt sich solch ein Mensch an das Tageslicht, gleich erblickt er die drohenden Hacken, die ihn nöthigen, wieder unterzutauchen. Aber diese, die da drohen, sind Teufel. Gleiches und Gleiches findet sich in Dante's poetischer Hölle nicht minder zusammen als in der Welt. Auch in den Teufeln werden wir gewissermassen das Bild der *Barattieri* zu sehen haben. Anschaulich hat der Dichter das Leben und Treiben dieser Sorte von Menschen, sowie den Zustand ihres Innern dargestellt. Gegenseitige Feindschaft, Schadenfreude, Hass, daneben innere Angst und Qual. Dass Dante das Treiben im diesseitigen Leben im Auge hat, deutet er hier an durch die Spottrede, welche er den Teufeln in den Mund legt (XXI, 53. 54): "Du musst verdeckt hier hüpfen, um heimlich, wenn du kannst, was zu erzwecken." Man beachte ferner, dass der Dichter wiederholt das Zeitwort *inviscare* gebraucht (XXI, 18. XXII, 144). Der Ausdruck ist doppelsinnig; im eigentlichen Sinne bedeutet es: mit Vogelleim u. dgl. bestreichen, bekleben, im figürlichen Sinne bedeutet es betrügen, Einen betrügerisch fangen u. s. w. So kann man sagen: *L' arte del barattiere invischia gli incauti*, d. h. der Bestechliche

Digitized by Google

fängt durch seine Künste die Unvorsichtigen. Bezeichnend genug sind nun die *inviscatori* selbst *inviscati*. Sie sind selbst in die Grube gefallen, die sie Andern gegraben. Also eine durchaus entsprechende Strafe und zugleich aber auch die enthüllte Wahrheit des Innern. Von einem dieser *Barattieri* sagt der Dichter (XXII, 109), dass er "der Listen Fülle hatte" *(aveva lacciuoli a gran dovizia)*. Was von diesem Einen gilt, gilt zugleich von Allen. List ist ihre Waffe. Aber sie kehrt sich gegen sie selbst. Durch seine List gelingt es einem *Ciampolo* nur die eine Qual mit der andern, — die ihm von den Teufeln zugedachte mit der Qual im kochenden Peche zu vertauschen.

Sehr treffend bemerkt Graul: "Diese Gaunerseelen, die andere ins Pech brachten, stecken nun selbst bis übern Kopf im Pech, in welchem sie, weil im Trüben gut fischen ist, nach Herzenslust umherschnellen. Dante sieht weiter nichts als die Pechmasse, welche die Sünder, die so gern unter einer Decke miteinander stecken, sammt und sonders überdeckt."

Die bezüglichen Gesänge sind im allgemeinen etwas burlesk gehalten. Ganz dem Charakter der Bewohner der fünften Bulge entsprechend. Der abgefeimte Gauner hat eher etwas Possirliches als Schreckliches in seinem Aeussern. Dahinter versteckt sich aber ein bitterer Ernst. Ebenso in den Gesängen, welche diesen Gaunern gewidmet sind. Trotz der burlesken Form wird die Bestechlichkeit in ihrer ganzen gefährlichen Macht, sowie in ihrer Hässlichkeit auf das Vortrefflichste geschildert. Erinnern wir uns, dass die Teufel, welche hier auftreten, Gaunertypen vorstellen, worauf schon ihre allerdings komischen Namen deuten. Um sie zu überwinden muss sie Virgil im Namen Gottes beschwören (XXI, 28). Und doch fallen die Dichter bis zu einem gewissen Grade ihrer List zum Opfer! Hier nimmt die Lüge den Schein der Wahrheit an, um sie zu verderben. Selbst Virgil, der Typus der erleuchteten menschlichen Vernunft, durchschaut die Lüge nicht. Alles sprechende Bilder. Auch dem Klugen und

Digitized by Google

Vorsichtigen wird es schwer, den Fallstricken solcher Gauner zu entfliehen. Dante hatte es ja selbst schmerzlich genug erfahren müssen.

Die Bestechlichkeit verwischt und verwirrt auf grauenvolle Weise alle Spuren von Recht und Gerechtigkeit unter den Menschen. So gross und gewaltig ist aber die Macht des Rechts, dass es selbst denen Achtung einflösst, die ihm innerlich abgeneigt sind. Wo das Recht selbst mangelt, da will man wenigstens den Schein desselben behalten. Da haben wir die Heuchelei, welche eben darin besteht, dass der Mensch äusserlich anders zu scheinen bestrebt ist als er innerlich ist: gerecht scheinen will, während er das Recht mit Füssen tritt; liebevoll, während er seinem Ich alles aufzuopfern fähig ist; demüthig, während er sich über alle Andern erhebt; gottesfürchtig, während er keinen andern Gott anbetet als sich selbst; aufrichtig, während er Falschheit und Tücke im Herzen hegt.

Wahrhaft plastisch sind die Heuchler von Dante gezeichnet. Er nennt sie betünchte Leute *(gente dipinta)*, was natürlich nicht auf ihre Kleidung, sondern auf ihr Gesicht zu beziehen ist. Dieses zeigt sich nicht in seiner natürlichen Farbe, es ist geschminkt. Das geschminkte Weib will schöner scheinen als es von Natur ist; der Heuchler, wie gesagt, besser, frömmer, als er ist. Darum nennt auch Christus die heuchlerischen Pharisäer "übertünchte Gräber, welche von aussen zwar schön erscheinen, inwendig aber voll Todtengebeine und jegliches Unflaths sind" (Matth. XXIII, 27), eine Stelle, aus welcher unser Dichter ohne Zweifel die Bezeichnung *gente dipinta* entlehnt hat. Dieses übertünchte Volk zieht langsamen Schrittes daher (XXIII, 59). Ganz die Art der Heuchler, deren gemessener Schritt demjenigen einer feierlichen Prozession gleicht und die dadurch einen Ernst, eine Sammlung, eine feierlich gemessene Haltung zur Schau tragen, die ihnen innerlich gänzlich fremd ist. Weinend ziehen diese Leute daher (ebenda, V. 60), wie das weinerliche Wesen ein charakteristisches Merkmal der Heuchler ist. Man kennt ja das

Digitized by Google

"Augenverdrehen", den Weltschmerz derer, die da "kläglich aussehen, denn sie entstellen ihr Angesicht, um ihr Fasten zur Schau zu stellen vor den Leuten" (Matth. VI, 16). Sie sind müd und ermattet anzuschauen (*nel sembiante stanca e vinta*, XXIII, 60), da solche Leute gern die Märtyrer spielen und viel von den Leiden, die sie erdulden, zu erzählen wissen. Man hört sie wohl oft seufzen, nur die göttliche Hülfe und Gnade halte sie noch aufrecht, sonst würden sie kraftlos und matt zusammenbrechen. Sie tragen Kutten (ebenda, V. 61), das Mönchsgewand also, als Aushängeschild religiöser Weltverachtung, welche der Heuchler beständig im Munde führt. Zu den Kutten kommen noch die Kapuzen, welche die Augen überdecken (ebenda, V. 61. 62), was dazu dient, ihnen den Anschein zu geben als hätten sie "mit ihren Augen einen Bund geschlossen, nicht zu achten auf eine Jungfrau" (Hiob XXXI, 1), als hüteten sie sorgfältig ihre Augen, dass sie nichts Böses sehen. Kutten und Kapuzen sind äusserlich vergoldet und von blendendem Glanze (XXIII, 64); ein treffliches Bild des äussern glänzenden Scheines von Tugend und Gottesfurcht, den sich solche Sünder zu geben wissen, zugleich ein Seitenstück zu dem Schafkleid, womit die falschen Propheten einhergehen, obschon sie inwendig reissende Wölfe sind (Matth. VII, 15). Auf enger Strasse schreiten sie einher, denn eng ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt (Matth. VII, 14) und der Heuchler will ja den Schein haben, als wandle er darauf. Weg, Gang, Kleid, Mienen, Haltung — Alles an ihnen hat den Schein der Heiligkeit und der Tugend. Dass alle namhaft gemachten Sünder der Art dem geistlichen Stande zugehören, möchte wohl seinen Grund, wie bereits Graul richtig bemerkt, in dem Umstande haben, dass dieser Stand die meiste Versuchung zur Scheinheiligkeit hat: der weltlich gesinnte Priester will wenigstens scheinen, was er nicht ist, da er wohl fühlt, dass er es sein sollte, denn kein Mensch von einigem Ehrgefühl mag sich auf einem unausgleich-

Digitized by Google

baren Widerspruch zwischen Wort und That ertappen lassen. — Es ist kaum nöthig auf die hier vorliegende Congruenz zwischen Sünde und Strafe erst aufmerksam zu machen. Sie liegt so sehr auf der Hand, dass man die Augen geflissentlich verschliessen müsste, um sie nicht zu sehen. Der Schein, den der Heuchler sich zu geben suchte, ist zur furchtbaren Wirklichkeit geworden. Es ist Ernst geworden mit dem langsam gemessenen Schritte: die Last, unter welcher sie seufzen, ist allzu schwer, als dass sie ihre Schritte beschleunigen könnten. Es ist Ernst geworden mit der weinerlichen Miene: ihr trauriger Zustand presst ihnen unaufhörlich bittere und schmerzliche Thränen aus. Es ist Ernst geworden mit der Müdigkeit und der Ermattung: sie scheinen es nicht blos, sie sind wirklich müd und ermattet und finden dennoch keine Ruhe und keine Rast in aller Ewigkeit. Es ist Ernst geworden mit den Kutten, die sie tragen: sie bleiben ihnen auf immerdar als eine von aussen goldige und glänzende Bleilast, die sie zu Boden drückt, — als ein Gewand, das sie nun gern ablegen möchten, aber nicht mehr ablegen können. Es ist Ernst geworden mit den die Augen überdeckenden Kapuzen: jene Augen, die sie so gern gesenkt trugen, können nicht mehr empor, können nicht mehr rechts und links schauen, sie müssen beständig, unaufhörlich zu Boden blicken. Es ist Ernst geworden mit der schmalen Strasse: nur mühsam und mit äusserster Anstrengung vermögen sie auf derselben zu wandern. Sie ernten buchstäblich was sie gesäet haben.

Fühlt man sich nicht beinahe versucht auszurufen: Wenn es eine Hölle wirklich gibt, so können die Strafen und Qualen daselbst kaum wesentlich anders sein, als sie der Dichter erdacht?

Aber — *Poeta agit de Inferno isto, in quo, peregrinando ut viatores, mereri et demereri possumus.* Diese Randbemerkung einer Magliabechianer Handschrift zum §. 8 des Briefes Dante's an Can Grande (vgl. Witte, *Dantis Epistolae*, Patavia 1827, S. 81, Anm. 43).

Digitized by Google

entspricht jedenfalls, wie wir schon früher bemerkten, den Absichten des Dichters und, rührt sie auch nicht von ihm her, so ist sie in seinem Geist und Sinn gemacht worden. In der That, nicht erst im Jenseits vollzieht sich die Strafe der Heuchler, wie die der übrigen Sünder auch schon eine diesseitige ist. Die Hölle, deren Qualen Dante so ergreifend schildert, schon in diesem Leben tragen sie sie in der eigenen Brust. Nur ein oberflächlicher Beobachter lässt sich von dem gleissenden Goldüberzuge blenden. Wer tiefer blickt sieht bald, wie der Heuchler von der Centnerlast seines durch und durch irdischen Sinnes zu Boden gezogen wird, wie der Mantel, den dieser scheinheilige Bemäntler seiner Sündenblösse trägt, von schwerem Blei ist, worunter er heimlich seufzt und weint. Welche Qual, beständig auf seiner Hut sein zu müssen, dass der innere Mensch nicht nach aussen vor den Augen der Leute sich zeige! Wie jede andere Sünde kann auch die Heuchelei nach und nach zur zweiten Natur werden. Aber auch da, wo sie es wird, bleibt sie eine schwere Last. Kein Heuchler kann glücklich sein, keiner sich glücklich fühlen. Es fehlt die innere Harmonie und wo diese fehlt, da ist die Hölle. "Sie haben ihren Lohn dahin", sagt Christus, d. h. sie erlangen nichts mit ihrer Scheinheiligkeit. Nichts in diesem Leben, noch weniger in jenem. Die Strafe bleibt nicht aus. Sie verfallen erstens der Verachtung, der Lächerlichkeit anheim, wie der sich lächerlich und verächtlich machen würde, der in Wirklichkeit den vom Dichter geschilderten *in eterno faticoso manto* trüge. Sie verachten sich untereinander, treten einander mit Füssen, wie die Bewohner der sechsten Bulge den Urtypus der Heuchelei, Kaiphas, mit Füssen treten. Noch mehr werden sie von Andern verachtet und dürfen keinem offenen und geraden Manne ins Antlitz schauen, nur von der Seite schauen sie ihn an und schweigen beschämt (XXIII, 85 fg.). Das ist ihre Lage, das ihr innerer Zustand schon im diesseitigen Leben.

Im jenseitigen fallen die äussern Hüllen weg. Sie sind noch ganz und gar die gleichen Menschen, haben aber nicht

Digitized by Google

mehr den leidlichen Trost, wenigstens als etwas zu scheinen, was sie nicht sind. Sie erkennen und sind erkannt. Sie fühlen erst recht den Trug der Heuchelei, an der sie centnerschwer tragen und wer sie sieht, merkt gleich, dass die Mäntel von schwerem Blei und nur äusserlich vergoldet sind. In Summa, sie haben dort noch die nämlichen Triebe, aber es fehlt ihnen an jeglicher wenn auch blos trügerischen Befriedigung derselben.

Wir kommen zur siebenten Bulge. Sie ist von den Dieben bewohnt. Ueber sie weiss Wegele (Dante Alighieri's Leben und Wirken, 2. Aufl., S. 465) nur zu sagen: "Die Diebe bestehlen sich wechselseitig um ihre einzige Habe, ihre Gestalt." Ich selbst habe mich früher in meiner Erstlingsarbeit über Dante (Dante Alighieri, S. 513) durch Wegele verleiten lassen ungefähr das Gleiche zu wiederholen. Damit ist aber blutwenig gesagt und noch weniger gewonnen. Viel Besseres wusste Graul auch hier über die Congruenz zwischen Sünde und Strafe zu sagen. "Dante", sagt er (S. 239), "sieht darin (in der siebenten Schlucht) ungeheuere Haufen von Schlangen. Darin stecken die listigen, nach Art der Schlangen sich unvermerkt heranschleichenden Diebe. Dazwischen läuft ein Theil der Diebsseelen in natürlicher Menschengestalt. Sie finden hier keinen Schlupfwinkel vor den verbrüderten Schlangen, die ihnen nur dasselbe anthun, was sie sonst Andern anthaten: Ueberfall, Wunden, Bande, Einäscherung, Tod. Hier schützt kein Gesetz diese Gesetzlosen, die den Segen des Gesetzes, so lange sie auf Erden waren, unverdient mitgenossen; die ewige Gerechtigkeit zeigt ihnen, wohin ihr Grundsatz, allgemein genommen, führe." Und weiterhin (S. 248): "In der Strafe, welche die göttliche Gerechtigkeit auf die Verdammten herabregnen lässt (XXIV, 119—120), offenbart sich die letzte Macht des verschmähten Gesetzes, das sich nicht in jedem Sinne abweisen lässt. Sie bessert den Sünder nach Ablauf der Gnadenzeit nicht mehr, sondern verhärtet ihn nur, gleichwie der Regen die Frucht, die ihr Mass erreicht hat, nicht mehr reift, sondern

Digitized by Google

höchstens verdirbt. Darum macht der von seiner Plage sich erholende Kirchenräuber seinem Grimm durch gotteslästerliche Geberden und Worte Luft, bis ihm die Schlangen den Hals zuschnüren. Hinter ihm, dem gewaltthätigen Mörder und listigen Räuber, jagt der Centaur Cacus, das Bild seiner Doppelsünde, her; denn wie die thierische Hälfte desselben die brutale Gewaltthätigkeit versinnbildlicht, so die menschliche, mit Schlangen bedeckte Hälfte die List, die des Menschen eigener Fehler ist (XI, 25). Da die Seelen, die nackter aus der Welt gehen, als in die Welt kommen, hier in der Hölle weiter nichts besitzen, als ihre Luftgestalt, so entwenden die Diebesseelen, die das Stehlen nicht lassen können, sich gegenseitig diese ihre armselige Gestalt, gewissermassen den letzten Fetzen ihres Eigenthums."

Das ist alles sehr schön und auch sehr richtig gesagt, genügt aber noch nicht, um die Aufgabe zu lösen, die wir uns gesetzt haben. Zwar die Frage, nach welchem Grundsatz und System der Dichter die verschiedenen Klassen und Gattungen von Dieben klassificirt habe, können wir hier ohne weiteres bei Seite lassen, da sie mit unserm Thema sehr wenig zu thun hat. Aber die andere Frage, wieweit die Lage der Diebe in der siebenten Bulge der Dante'schen Hölle eine Enthüllung ihres innern Zustandes schon im diesseitigen Leben sei, — diese Frage können wir nicht umgehen, und ist durch obige Bemerkungen noch nicht, wenigstens nicht genügend, beantwortet. Gehen wir der Schilderung des Dichters Zug für Zug nach. Das Erste, was er von der Diebesschlucht aussagt, ist, dass auch sie, wie die der Bestechlichen, ausserordentlich dunkel und finster ist (Inferno XXIV, 70 fg.). Die Nacht, die Finsterniss ist ja das Element, in welchem der Dieb sein Handwerk zu treiben pflegt, in welchem er sich am wohlsten befindet. So hausen denn die Diebe in einer finstern Region, wo sie auf ewig kein Tageslicht zu befürchten brauchen. Sodann hebt der Dichter besonders hervor, dass er von dem Standorte, wo er sich zuerst befand, zwar etwas

Digitized by Google

hörte, aber nichts verstand (*i' odo quinci e non intendo*, XXIV, 74). Bei ihrem nächtlichen Treiben pflegen die Diebe leise, am Tage in einer unverständlichen Gaunersprache miteinander zu reden. Auch wer ihr Gelispel hört versteht dasselbe nicht. Beide Züge passen also genau auf das Leben und Treiben der Diebe und Räuber schon im Diesseits. Wie er an einem Punkte angelangt ist, von wo aus die Geheimnisse der finstern Tiefe seinem Auge offenbar werden können, da gewahrt Dante dort unten eine scheusslich wilde Brut von wunderseltsam mannichfachen Schlangen (ebenda, V. 82 fg.). Diese Schlangen sind, was nicht unbeachtet zu lassen, Diebesseelen, die sich in Schlangen verwandelt haben. Die verschiedenen wunderbar grauenvollen Verwandlungen, welche der Dichter schildert, beweisen es wie mich däucht zur Genüge. Schlangennatur ist dem Dieb und dem Räuber eigen. Wie die Schlangen schleichen sie umher, schleichen im Verborgenen in die Häuser, stellen dem Leben und dem Eigenthum des Nächsten nach. Es wird diese ihre Schlangennatur in der siebenten Bulge äusserlich offenbar. Unter den Schlangen befinden sich Leute, aber diese, die äusserlich noch die Menschengestalt bewahrt haben, sind keinen Augenblick sicher, dieselbe nicht zu verlieren und gegen die Schlangengestalt eintauschen zu müssen. So sind auch der Dieb und der Räuber, wo sie unter den übrigen Menschen sich zeigen, wo sie ihre innere Gestalt verborgen halten, keinen Augenblick sicher, dass sie nicht entlarvt werden. Die Leute laufen nackt herum (XXIV, 92). Bei all ihrem Stehlen haben sie doch nicht einmal so viel zusammenbringen können, dass sie auch nur ihre Blösse bedecken könnten. Wie gewonnen, so zerronnen, sagt das Sprüchwort. Es hat sich noch keiner auf die Länge reich gestohlen. Ungerechtes Gut ist ein Feuer, welches auch das verzehrt, was auf rechtmässigem Wege erworben wurde, wenn es mit ihm vermengt wird. Trotz allem Stehlen bleibt der Dieb doch nackt. Eine besondere Art von Strafe, welche diese Sünder erdulden müssen,

Digitized by Google

ist die Angst, der Schrecken, wovon sie beständig erfüllt und gepeinigt sind. Sie laufen erschrocken umher und keine Hoffnung auf irgendwelche Weise je entrinnen zu können, erquickt sie (XXIV, 92. 93). Die Angst und der Schrecken werden dadurch noch wesentlich erhöht, dass die Diebe selbst es sind, welche sich gegenseitig bestehlen und beschädigen, sowie durch den beständigen Anblick ihrer Gefährten, welche verwandelt, d. h. bestohlen werden, oder schon verwandelt worden sind. In der That, der Dieb erleidet schon im Diesseits eine schwere Strafe durch die Furcht, die ihn niemals loslässt. Er muss sich vor denen fürchten, die besser sind als er, und muss sich vor Seinesgleichen fürchten. Heute kann er ja entlarvt, morgen kann er bestohlen werden auf die gleiche Weise, wie er Andere bestohlen hat. Ihre Hände sind rücklings von Schlangen gebunden (XXIV, 94); zunächst offenbar eine Anspielung darauf, wie der ertappte Dieb von den Gerichtsdienern gebunden und weggeführt wird. Man kann aber auch sagen, dass jene Hände, die sich durch das göttliche Gebot: Du sollst nicht stehlen, nicht binden liessen, nunmehr auf eine eindringlichere, schmerzliche (vgl. V. 95. 96) und schmachvolle Weise gebunden werden. Auch die Scham, die sich des Diebes bemächtigt, sobald er entdeckt und erkannt wird (ebenda, V. 132), gehört mehr dem diesseitigen als dem jenseitigen Leben an. Das Wüthen gegen Gott, das des Einen sich bemächtigt (XXV, 1 fg.), ist ein Bild der ohnmächtigen Wuth der Diebe und Räuber gegen die göttlichen und menschlichen Gesetze, gegen die göttliche und menschliche Ordnung. So wird es auch hier wieder deutlich, dass wir die Dante'sche Hölle bereits in dieser Welt zu suchen haben und auch leicht finden können, dass die Strafen, welche die Verbrecher erdulden, einfach die nothwendigen, natürlichen und daher unvermeidlichen Consequenzen ihrer Sünden sind.

Zu einigem Nachdenken fordern die verschiedenartigen vom Dichter erzählten grauenvollen Verwandlungen auf. Die erste

Digitized by Google

Verwandlung besteht darin, dass der Sünder, hier Vanni Fucci, auf den Biss einer Schlange hin sich verzehrt und zu Asche wird, dann seine ursprüngliche Gestalt wieder gewinnt um, so werden wir uns wohl die Sache zu denken haben, abermals und von Ewigkeit zu Ewigkeit die nämliche schreckliche Strafe zu erleiden (XXIV, 97—120). Jener Vanni Fucci ist ein Kirchenräuber, sein Verbrechen Diebstahl und zugleich Sacrilegium. Ohne Zweifel lag es im Sinne des Dichters, ihn als den Repräsentanten einer ganzen Klasse von Verbrechern, nämlich der Diebe heiliger Gegenstände, hinzustellen. Zwar übertritt jeder Dieb ein menschliches und zugleich ein göttliches Gebot. Doch ist die Sünde aller andern mehr eine solche gegen den Nächsten als gegen Gott. Der Kirchenräuber versündigt sich hingegen in erster Linie gegen Gott. Er bestiehlt nicht Menschen, sondern das Heiligthum, gleichsam Gott selbst. Darum muss er auch den Zorn jenes Gottes erfahren, der "ein verzehrendes Feuer" genannt wird (Deuter. IV, 24. Hebr. XII, 29); von Ewigkeit zu Ewigkeit wird er immer wieder zu Asche verzehrt. Ferner, der Kirchenräuber zeigt sich bei seinem Verbrechen durchaus verdorben, die Stimme der Vernunft, des Rechts, der Religion, der Scheu vor Gott, — Alles ist in ihm zum Schweigen gebracht, alles verwüstet und zerstört. Das Sinnbild dieser innern Verwüstung und Zerstörung ist jenes äussere Aufgehen in Flammen. Nachher erscheint der Kirchenräuber wieder in der menschlichen Gesellschaft als unschuldig, sein Verbrechen wird andern zur Last gelegt (XXIV, 138. 139). Daher sein Sichwiedererneuen nachdem er zu Asche verzehrt worden. Er nimmt wieder seine frühere Gestalt an. Endlich, auch der verstockteste Sünder kann die Angst, den Schrecken vor jenem Gott, den er frech beleidigt, nicht aus seinem Herzen verbannen. Hat der Kirchenräuber das Verbrechen begangen, so bleibt ihm ein zwiefacher Schrecken zurück: vor den Menschen und zugleich vor Gott, gegen den er zunächst gefrevelt. Diese Angst wird versinnbildlicht in dem

Digitized by Google

wirren zerstörten Zustande des aus der Asche wie ein Phönix wieder auflebenden Sünders (XXIV, 112—118). Bedeutungsvoll wird dieses Wiederaufleben mit dem Wieder-zum-Bewusstseinkommen eines Besessenen verglichen. Der Kirchenräuber ist in der That ein Besessener, den die Gewissensbisse und Gewissensschrecken nach vollzogenem Verbrechen wieder zum Bewusstsein bringen. Wir haben also auch hier wieder die enthüllte Wahrheit des Innern in poetischem Gewande vor uns.

Eine ganz andere Art von Verwandlung erfährt Agnèl, nach den ältesten Commentatoren Agnolo Brunelleschi aus Florenz (Inferno, XXV, 46—78). Zwei Naturen verbindet er nach der Verwandlung in sich: die Menschennatur und die Schlangennatur. Die Verwandlung besteht hier eben darin, dass sich die Menschengestalt mit der Schlangengestalt und diese mit jener aufs Innigste zu einer Ungestalt verbinden. So innig, dass er nachher eine *imagine perversa*, eine grauenvolle Gestalt, nicht eins, nicht zwei ist. Es gibt Diebe, welche es innerlich beständig sind, d. h. sie sinnen immer auf Raub und Diebstahl, begehen aber nicht immer zugleich auch die That. Nicht selten fehlt ihnen dazu der Muth. Gerne würden sie die That begehen, dürfen es aber nicht wagen. Sie verbinden gleichsam zwei Naturen in sich — die listige, schleichende Natur der Schlange und die des Menschen. Ist nicht vielleicht Agnèl der Repräsentant dieser Diebesseelen? Dann wäre es wieder ganz klar, wie der Dichter durch jene monstruöse Verwandlung das innere Bild von Sündern zeichnet, welche Schlange und Mensch und zugleich keins von beiden, keine Diebe von Profession und zugleich aber auch keine Menschen nach dem ethischen Begriffe dieses Wortes sind. Es mag indessen bemerkt werden, dass ein alter Ausleger (vgl. meinen Commentar zu Inferno XXV, 68) berichtet, dieser Agnolo Brunelleschi habe sich oft verkleidet, um seine Diebstähle verüben zu können, und deshalb lasse ihn Dante also verwandelt werden. Wäre aber diese Erklärung richtig, so müsste man nothwendig annehmen,

Digitized by Google

dass alle Diebe, mit welchen eine Verwandlung vorgeht, sich im Leibesleben verkleidet hätten und es wäre dann das Princip, nach welchem Dante bei seiner Aufzählung verschiedenartiger Verwandlungen verfahren, schwer, vielleicht unmöglich zu errathen.

Von einer dritten Art der Verwandlung haben wir ein Beispiel an Buoso degli Abati und Francesco Cavalcanti (Inferno XXV, 79—151). Der eine hat Menschen-, der andere Schlangengestalt. Beide tauschen miteinander, richtiger der eine raubt dem andern seine Menschen- und lässt ihm dafür seine Schlangengestalt. Wir haben also Diebe vor uns, die aus Menschen Schlangen werden und umgekehrt. Auch diese zwei müssen die Repräsentanten einer bestimmten Klasse von Dieben sein. Es gibt kluge Diebe, welche die Schlangenklugheit in der Weise bethätigen, dass sie den Schein der Ehrlichkeit sich zu bewahren wissen. Sie lauern auf die günstige Gelegenheit, wo wenig oder nichts zu riskiren ist. Bietet sich ihnen eine solche dar, so stehlen sie, sonst sind sie ganz ehrliche Menschen. Schlangen beim günstigen Anlass es zu sein, nehmen sie wieder Menschengestalt an, wenn einmal die Gelegenheit vorbei ist oder keine solche sich ihnen bietet. Sie bestehlen einander auch gegenseitig, wie Buoso und Cecco einander um ihre Gestalt bestehlen. Sie umgeben sich gerne mit dem Schleier des Geheimnisses, suchen andern "Sand in die Augen zu streuen", was dadurch angedeutet wird, dass die beiden von einem Qualm umgeben sind, der aus des einen Wunde und aus des andern Munde dringt (XXV, 88 fg.). Der Qualm aus des einen Wunde vermischt sich mit dem aus des andern Munde; während sie einander bestehlen, arbeiten sie gemeinsam daran, sich in Nebel zu hüllen. Ein sprechendes Bild der Einigkeit dieser Leute und der Hülfeleistung, die sie sich gegenseitig bieten!

Doch es sind dies eher Vermuthungen, als Ergebnisse einer strengen Exegese. Dass Dante bei den verschiedenartigen Verwandlungen, die er hier schildert mit Absichtlichkeit verfahren,

Digitized by Google

ist uns gewiss. Aber den Sinn, den er in seinen Versen verborgen hat, können wir nur im besten Falle errathen. Einfacher ist vielleicht Graul's Erklärung, welcher zu den beiden letzten Verwandlungsarten bemerkt: "In dem ersten Falle (Agnolo und Cianfa) stellt sich wohl die Aufhebung jeder bestimmten Grenze zwischen dem Mein und Dein, in dem zweiten (Buoso und Cecco) die letzte Entscheidung über das Mein und Dein nach dem Rechte der Stärke dar. Dem entsprechend wandelt das erste Paar, als verwirrter Knäuel, langsam weiter, während der obsiegende Theil des zweiten den unterliegenden in die Flucht jagt. Ein treffliches Bild von einem aus lauter Diebsgesindel zusammengesetzten Staate."

In der achten Bulge finden wir die argen Rathgeber. Unsichtbar und in verzehrende Flammen gehüllt wandern sie als Irrlichter dahin. Genovesi (*Filosofia della Divina Commedia*, S. 30) sagt kurz und bündig: "*I consiglieri frodolenti sono tra le fiamme in pena dell' aver acceso co' loro detti e colle loro insinuazioni malvagie grandi incendi di liti e di sventure umane.*" Und Graul, der immer wieder citirt werden muss, weil er, wie früher bemerkt, unter allen Auslegern der einzige ist, der sich mit der Frage nach der Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Hölle etwas eingehender befasst und den ich auch aus dem Grunde gerne anführe, um ihn aus der Vergessenheit hervorzuziehen, in welche er unverdienterweise gerathen, — Graul schreibt (S. 257): "Die vorwitzigen Rathgeber, die *lumina mundi*, diese Lucifer, schweifen, ganz in Feuer gehüllt, wie Leuchtwürmer umher. Sie haben das Naturlicht der Vernunft, das sie nicht im Dienste Gottes gebrauchen wollten, dem Gott des Lichts gewissermassen entwendet: nun werden sie von demselben wieder hinweggestohlen; sie haben mit dem Funken des göttlichen Geistes Kindermuthwillen getrieben: nun schlägt er ihnen als Flamme rettungslos über den Kopf zusammen; sie haben ihrem Witz weder Zaum noch Gebiss angelegt: nun geht er mit ihnen durch

Digitized by Google

(XXVI, 21. 22); sie haben andere in die Irre geführt: nun irrlichteliren sie selbst umher; sie haben, hinter den Coulissen hervor, unheilschwangere Worte in die Scene der Welt hineinsoufflirt: nun reden sie aus ihrem Versteck hervor mit äusserster Anstrengung."

Wir stimmen dem im Ganzen bei, können aber nicht finden, dass die Frage hiermit erschöpft sei. Zunächst ist darauf zu achten, dass die Personen, welche in den zwei hierhergehörigen Gesängen (XXVI. XXVII) auftreten, Männer sind, die auf der Weltbühne eine grosse Rolle gespielt, in das Leben der Völker und Staaten mächtig eingegriffen haben. Näher bezeichnet sind es Kriegsmänner, deren listige Rathschläge oft dazu beitragen, die Fackel des Kriegs anzufachen. Durch ihren Rath haben Ulysses und Diomedes die Flammen angezündet, welche Ilion einäscherten, durch seinen listigen Rath hat Guido von Montefeltro das Feuer angezündet, das die Colonna verzehren sollte. Wo immer ein listiger Rath gegeben wird, da wird auch, sofern er befolgt wird, ein verzehrendes Feuer angezündet, — sei es das Feuer des Kriegs unter den Völkern, sei es das Feuer der Zwietracht unter den Einzelnen. Daher ihre Strafe eine Feuerstrafe. Aber auch hier ist es nicht nothwendig blos oder auch nur zunächst an ein jenseitiges Feuer zu denken. Das Feuer, welches sie anzünden auf Erden brennt schon im diesseitigen Leben in ihrem Innern. Ist ihre Zunge, womit sie die listigen Rathschläge ertheilen, "ein Feuer, von der Hölle entzündet" (Jak. III, 6), so ist es ja nur die Consequenz der Gerechtigkeit, wenn sie selbst von ihrem eigenen Feuer verzehrt wird. Als Feuerflammen verbreiten die Seelen in der achten Schlucht Licht umher, sodass die von ihnen bewohnte Region rings erglänzt (*tutta risplendea l' ottava bolgia*, XXVI, 31. 32). Denn die argen Rathgeber besitzen Geist, sie verbreiten das Licht der Einsicht und Erkenntniss rings um sich her, mit vielem Verstande begabt schwingen sie sich zuweilen so hoch empor, dass, wenn sie einen

Digitized by Google

Rath geben, das ist, als wenn man Gott um etwas hätte gefragt (II Sam. XVI, 23). Die Geister weilen unsichtbar in jenen Feuern, jeder hüllt sich in das, wovon er lodert (XXVI, 47. 48); Dante sieht nur die Flammen und muss erst von Virgil belehrt werden, dass in denselben Geister wohnen. So werden auch im Leben gar oft nur die Flammen sichtbar, welche die argen Rathgeber angefacht, diese selbst aber bleiben versteckt hinter den Coulissen, nur wenige Eingeweihte wissen es, dass sie in dem lodernden Feuer gleichsam versteckt sind. Mit andern Worten, es bleibt der Welt sehr oft und lange Zeit hindurch unbekannt, von wem ein listiger Rath gegeben worden ist. Aber darin, dass sie in der Flamme verborgen sind und diese ihnen zur Hölle dient, — darin besteht gerade ihre Qual, ihre Strafe. Steigen wir hinab in die Seelentiefen solcher Rathgeber, wie sehen wir sie da von einem Feuer verzehrt und gepeinigt! Werden ihre Rathschläge nicht angenommen und befolgt, dann kann dieses innere Höllenfeuer so unerträglich und furchtbar quälend werden, dass so ein Rathgeber "sein Haus beschickt, und sich hängt, und stirbt" (II Sam. XVII, 23). Werden aber ihre Rathschläge angenommen und befolgt, und es gelingt nicht wie sie geglaubt, es kommt nicht wie sie gehofft: — auch hier wieder Qual und Verzweiflung! Führen ihre Rathschläge zu dem beabsichtigten Resultate: — ach, andere pflegen meistens den Ruhm davon einzuernten! So ist ihr Geist, ihr Scharfblick, ihr Verstand ein leuchtendes Licht und zugleich das Werkzeug, wodurch sie gepeinigt werden. — Da unten in der achten Schlucht ist ihre Zunge nicht eben schnell zum Reden bereit; die Flamme, worin Ulysses verborgen ist, hebt zuerst an zu flackern und dabei zu brausen als ob sie mit dem Winde kämpfte, regt dann die Spitze hin und wieder, als ob zum Reden sie die Zunge wäre und erst nach diesen, vielleicht mühsamen, Vorbereitungen erfolgt ihre Rede (XXVI, 85 fg.). Wohl kann man sagen, dass dies eine Andeutung sei, wie sie gerade an der Zunge, als an dem Gliede,

Digitized by Google

womit sie gesündigt haben, am härtesten und empfindlichsten gestraft werden; dass sie, die einst so eilig war unheilvolle Worte auszusprechen, jetzt dafür gelähmt ist und nur noch mit Mühe und Anstrengung stammeln kann. Liegt aber nicht die Beziehung vielleicht noch etwas näher? Können wir nicht in diesem Zuge die mühsamen vorbereitenden Umschweife und Windungen wiederfinden, deren sich solche Rathgeber zu bedienen pflegen, bevor sie mit ihrer eigentlichen Meinung herausrücken? Ein gerader Mann spricht ohne Umschweife klar und bestimmt seine Meinung aus. Wer aber Arges im Sinne hat, wer, wie der Graf von Montefeltro einen schlechten, arglistigen Rath zu ertheilen sich anschickt, kann und darf nicht offen und gerade mit der Sprache herausrücken, er bedarf der vorbereitenden Einleitungen, muss seine Worte mühsam drehen und wenden, damit die Schlechtigkeit und Scheusslichkeit seines Rathschlages nicht allzu deutlich offenbar werde, da es ihm nicht verborgen ist, dass ein schlechter Rathschlag eine schlechte Denkungsart verräth. Und dieses sich nicht offen und gerade aussprechen dürfen, diese Nöthigung, Umschweife, Windungen und Einkleidungen suchen zu müssen, — ist das nicht zugleich eine herbe Qual, eine höllische Pein? So lägen denn auch hier die Beziehungen klar vor uns: diesseitige und jenseitige Höllenstrafen, die sich aus der Sünde selbst herausentwickeln, in der Sünde selbst liegen und von ihr untrennbar sind. Die Sünde ist es selbst, welche die Strafe vollzieht, sie ist an sich schon ihre eigene Strafe.

Gehen wir zur neunten Bulge über (XXVIII, 1 bis XXIX, 36). Sie ist von den Zwiespaltstiftern bewohnt. Zuerst müssen wir die Frage aufwerfen, in wie viel Klassen dieselben wohl einzutheilen sind und vom Dichter selbst eingetheilt wurden. Graul meint in drei Klassen: solche die in der Kirche, solche die im Staate und solche die in der Familie Zwietracht säen. Wir könnten demnach sagen: religiöse, politische und sociale Zwie-

Digitized by Google

spaltstifter. Graul schreibt (S. 277): "Zuerst werden uns diejenigen vorgeführt, welche den Leib der christlichen Kirche, die das ganze Menschengeschlecht zu einem grossen Gottesstaate zu vereinigen bestimmt ist, sodann diejenigen, welche den Leib des Staats, in dem ein ganzes Volk zu Einer grossen Familie zusammenwachsen soll, zuletzt diejenigen, welche den Leib der Familie, die Grundlage aller Staatseinheit, gespalten haben." Ich kann mir diese Ansicht, obwohl sie von vielen ältern und neuern Commentatoren getheilt wird, nicht aneignen. Wir haben vielmehr vier Klassen von Zwietrachtstiftern, wie in der folgenden Bulge vier Klassen von Fälschern zu unterscheiden. Schon die Analogie weist darauf hin. Es kann Zwiespalt gestiftet werden in der Kirche, im Staate, unter den einzelnen Familien einer Stadt und endlich im Schoosse einer und derselben Familie. Von Leidenschaft oder Fanatismus beherrscht, vielleicht auch beseelt von dem Wunsche, sich einen berühmten Namen zu machen, zerreissen die Einen den moralischen und politischen Leib der Völker dadurch, dass sie neue Lehren erfinden und verbreiten, neue Religionsgenossenschaften stiften. Die Repräsentanten dieser Klasse von Zwietrachtstiftern sind Mohammed, der Begründer der grössten religiösen Spaltung, und sein Schwiegersohn Ali, der wieder den Mohammedanismus spaltete. Andere stiften Unfrieden und Zwietracht zwischen den Völkern und Staaten. Diese zweite Klasse von Zwiespaltstiftern ist repräsentirt durch Pier von Medicina, der den Unfrieden zwischen den Polentas und Malatestas immer aufs Neue genährt haben soll und Curio, der, aus Rom vertrieben, dem am Rubicon zaudernden Cäsar zurief: "Weg den Verzug! Stets brachte Gerüsteten Zögern nur Schaden!" Andere stiften Zwietracht und Unfrieden zwischen den Familien einer und derselben Stadt, was namentlich zu Dante's Zeit in den italienischen Städten häufig genug vorgekommen ist. Er selbst ist bekanntlich ein Opfer solcher Zwietracht geworden. Der Repräsentant dieser dritten Klasse von Zwietrachtstiftern ist

Digitized by Google

Mosca Lamberti, der das unheilschwangere Wort ausrief: *Capo ha cosa fatta!* Der den Rath ertheilte, den treulosen Buondelmonte zu tödten, was die Spaltung der mächtigen florentiner Familien herbeiführte. Endlich werfen noch Andere ihre Drachensaat in das Heiligthum der Familie, stiften Zwietracht unter den einzelnen Gliedern derselben, hetzen die Gatten, Aeltern und Kinder, Geschwister u. s. w. gegeneinander auf. Der Repräsentant dieser vierten Klasse von Zwietrachtstiftern ist der Troubadour Bertram de Born, der den "jungen König", den Prinzen Heinrich gegen den eigenen Vater, Heinrich II. von England, aufstachelte. Wir haben also nicht religiöse, politische und sociale Zwiespaltstifter zu unterscheiden, sondern Zwiespaltstifter in der Kirche, im Staate, im Gemeindewesen und in der Familie.

Wie aber die Sünde aller dieser vier Klassen im Grunde die nämliche ist, so hausen sie auch alle beisammen in der gleichen Schlucht und erleiden alle die nämliche Strafe; nur der Grad derselben zeigt einige Differenz. Doch möchte es nicht eben sehr leicht sein zu sagen, welche Wunden die schmerzlichsten sind, — ob die des Mohammed oder die des Bertram de Born. Letztere ist nur, wie auch Bertram's Sünde, unnatürlicher; ob aber auch zugleich schmerzlicher, das möchten wir nicht zu behaupten wagen.

Die Sünde all dieser Leute lässt sich mit einem Worte ausdrücken: Sie haben das getrennt, was nach göttlicher Ordnung eine Einheit bilden sollte; sie haben die Einheit der Kirche, des Staats, der Gemeinde oder der Familie zerstört. Dass nun die Strafe, welche sie erdulden, dass nämlich auch ihnen der Leib mit dem Schwert der Zwietracht gespalten, sodass die von Natur zu gegenseitiger Dienstleistung innig verbundenen Glieder nicht mehr zusammenwirken (I Cor. XII, 12—27 und Graul, S. 277), — dass diese Strafe der besondern Natur ihrer Sünde vollkommen entspricht, liegt auf der Hand und bedarf keines weitern Nachweises. Als jenseitige Strafe aufgefasst, bietet sie ein

Digitized by Google

furchtbar deutliches Beispiel von der buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes: "Auge um Auge, Zahn um Zahn" dar. Was sie an andern gethan, das wird ihnen am eigenen Leibe vergolten. Aber wir wollten zugleich erforschen, wiefern die Strafen in Dante's Hölle zugleich diesseitige, innere Zustände sind, wiefern sie sich aus der Sünde selbst herausentwickeln. Nur Eine Antwort kann meines Erachtens auf diese Frage gegeben werden: das Aeussere ist ein Bild des Inneren, die Zerschneidung und Zerissenheit des Leibes ist ein Bild der innern Zerrissenheit der Seele. Wohl ist es wahr: jede Sünde zerstört die innere Harmonie des Menschen, bewirkt eine innere Zerrissenheit, und ganz allgemein lautet das Gesetz: "Kein Friede für die Frevler!" (Jes. LVII, 21). Aber die innere Disharmonie, die Friedlosigkeit, die Zerrissenheit ist in noch höherm Grade das Erbtheil derer, welche Unfrieden und Zwiespalt ausser sich pflanzen. Ja, noch mehr! Wenn man von jeder Sünde sagen kann, dass sie ihre eigene Strafe vollzieht, so kann man von dieser sagen, dass sie ihre eigene Strafe vollzieht schon bevor sie begangen ist. Die Lust an der Zwietracht, an den Spaltungen, am Unfrieden setzt innere Zerfahrenheit und Friedlosigkeit voraus. Wer innern Frieden hat, der ist auch äusserlich friedfertig. Umgekehrt: Wer den innern Frieden verloren hat, der kann auch äusserlich nicht Frieden halten. Das wird besonders klar bei den Zwiespaltstiftern auf dem Gebiete der Religion und der Kirche. Sie müssen doch wohl innerlich mit ihrer Religion und Kirche zerfallen sein, bevor sie daran denken eine neue Kirche zu gründen. Das eine entwickelt sich hier aus dem andern: die Strafe aus der Sünde, die Sünde aus der Strafe. Wir werden also auch bei den Sündern dieser Höllenregion die Strafen als zunächst diesseitige, als innere Zustände aufzufassen haben. Wie bezeichnend sodann die einzelnen Strafen sind, welche diese Sünder erleiden, haben die Ausleger schon wiederholt hervorgehoben. Mohammed, der die christliche Kirche von einem bis zum andern Ende hin getrennt

Digitized by Google

hat, ist von oben bis unten *dal mento insin dove si trulla*, aufgerissen, sodass ihm das Eingeweide zwischen den Beinen baumelt. Ali, welcher die Spaltung weiter führte, indem er das Ganze der Mohammedaner abermals entzweite, ist gespalten vom Kinn an bis dahin, wo sein Vorgänger Mohammed noch ganz ist. Pier da Medicina, der das eine Ohr Dem, das andere Jenem zu leihen pflegte und Alles ausschnoberte, geht mit abgehauenem Ohre und vermutzter Nase herum; und da er sonst in alles hineinredete, so hat er dafür eine durchstochene Kehle gekriegt. Curio, welcher (der poetischen Sage zufolge) Cäsar zu dem für das Römische Reich zwiespaltschwangern Entschluss, den Rubicon zu überschreiten, drängte, hat nun die suadareiche Zunge ganz und gar ausgeschnitten und er, der sonst so verwegen war, dass er sogar einem Cäsar Muth einsprach, geht nun ganz kleinlaut dahin und lässt sich von Pier da Medicina den Mund aufmachen und so zur Schau stellen. Dem Mosca, der die Hand zu Buondelmonte's Ermordung, welche die Quelle der Zwietracht in Florenz wurde, bot, sind beide verbrecherische Hände vermutzt. Dem Bertram de Born, der den Sohn zum Kriege gegen den Urheber seines Daseins reizte, ist das Hirn von seinem Ursprunge im Rückenmark getrennt, er muss den eigenen Kopf in der Hand tragen.

Bevor wir von dieser Bulge scheiden, möge es gestattet sein, über die dabei vorkommende feierliche Berufung des Dichters auf sein Gewissen (Inferno XXVIII, 113—117) einige Bemerkungen hinzuzufügen. Die Stelle lautet im Original:

E vidi cosa ch' io avrei paura,
Senza più prova, di contarla solo;
Se non che la coscienza mi assicura,
La buona compagnia che l' uom francheggia
Sotto l' osbergo del sentirsi pura.

Was will Dante mit diesem Worte sagen? Alle Ausleger, von den ältesten und bis herab zu den neuesten, verstehen diese

Digitized by Google

Stelle dahin, als habe der Dichter sagen wollen: "Ich sah so Unglaubliches, dass ich fürchten würde für einen Lügner gehalten zu werden, wenn ich es allein, ohne weiteres Zeugniss erzählen wollte; allein mein Gewissen verleiht mir Zuversicht u. s. w." [1])

---

[1]) Von den ältesten und ältern Commentatoren gehen die meisten (Laneo, Ottimo, Postillatore Cassinese, Petrus Dantis, Falso Boccaccio, Dolce, Volpi), wie auch einige Neuere thun (Portirelli, die *Editori dell' Ancora*, Wagner, Brunetti, Gioberti, u. a.), stillschweigend über diese Stelle hinweg. Der Erste, welcher über dieselbe etwas bemerkt, ist der von Fanfani herausgegebene Anonimo Fiorentino, welcher schreibt (I, 609): "*Niuna cosa, dice Seneca, rende gli uomini vili quanto la coscienzia della loro reprensibile vita; et però bene dice l' Auttore che la buona coscienzia l' assicurava, ch' era pura sotto il petto.*" Diese Bemerkung erklärt im Grunde gar nichts, enthält aber doch die Keime zu der oben gegebenen, richtigen Erklärung der Stelle; denn nur wenn man dieselbe so auffasst, hat das Citat aus Seneca einen Sinn und nur dann kann von einer *coscienza pura* gesprochen werden. Leider blieb aber dieser Wink des alten Anonymus unbeachtet. Die folgenden Commentatoren nahmen *prova* im Sinne von *testimonianza* (statt von *esperimento*) und *solo* als Adjectivum = *non accompagnato* (statt als Adverbium = *solamente*) und erklärten demzufolge wie oben berichtet. So schon Benvenuto Rambaldi da Imola, dessen *chiosa* in der Bearbeitung von Tamburini (I, 692) lautet: "*sanza più prova, col solo testimonio di mia voce.*" So Francesco da Buti (ed. Giannini, I, 730): "*arrei paura, cioè temerei; sanza più prova, cioè di me; di contarla solo, questo dice l' Autore per fare verisimile la sua fizione.*" Noch deutlicher Guiniforte Barziza (ed. Zacheroni, S. 649): "*Dico ch' io arrei paura di contarla senza prova, se non che la coscienzia mi assicura, perocchè io sò ch' essa è vera.*" Von nun an treffen wir dieselbe Erklärung wirklich bei allen Interpreten und auch von denen, welche darüber stillschweigend hinweggehen, dürfen wir als unzweifelhaft annehmen, dass sie mit der traditionell gewordenen Erklärung einverstanden waren und sie nur deshalb nicht wiederholten, weil sie meinten, sie verstehe sich von selbst. Landino schreibt (ed. Burgofranco, 1529, fol. CXV): "*Vidi cosa ch' io harei paura di contarla sanza testimonio. Imperocchè chi narra cose incredibili et non vuole esser tenuto bugiardo, cerca testimoni. Quì come ottimo poeta dimostra che conosce esser difficile a persuadere quello che narra: acioche non sia tenuto vano et improvido, et dimostrando conoscerlo gl' acquista autorità e fede.*" Vellutello (ed. Marcolini 1544, zu dieser Stelle): "*Dice — — haver veduto cosa, ch' egli haveria paura di contarla e dirla solo, senza più prova, senza altro testimonio, che quel di lui stesso, temendo,*

Digitized by Google

Gegen diese Auffassung habe ich bereits im Commentar, I, 334 fg., Einsprache erhoben und sehe nachträglich mit grosser

---

come vuol inferire, che non gli fosse creduta, tanto incredibil cosa era quella che havea veduto." Vincenzio Buonanni (*Discorso*, Florenz 1572, S. 181): "*Sentza più pruova di contarla solo, cioè contando dirla sentza testimone.*" Bernardino Daniello (ed. da Fino, Venedig 1568, S. 186): "*Dice aver veduto cosa che contandola egli solo, senza aver altra prova, o testimonio, temeria che creduta non gli fosse stata.*" In der ersten Ausgabe seines Commentars (Lucca, Cappuri 1732, vgl. I, 219) hat Venturi über unsere Stelle nichts bemerkt; dagegen in der veroneser Ausgabe von Berno (1749, I, 276) und in allen folgenden Ausgaben des Venturi'schen Dante-Commentars steht zu lesen: "*Senza testimonianza da potere addurre, che mi possa conciliare credenza, e farmi tenere per veridico: starei in forse di dirla, per tema d' esser riputato menzognere, e d' essere smentito.*" Dasselbe wiederholen die Spätern, nur mit ein Bischen andern Worten. Lombardi (Rom 1791, I, 403): "*Temerei d' essere tacciato d' impostura — di contarla solo, io solamente, io primo ed unico, senza più prova, senza aggiungere al mio detto maggior prova.*" Poggiali (Livorno, Masi, 1807—13, III, 372 fg. der Quartausgabe): "*Vidi cosa che io avrei del ribrezzo a raccontarla, come fo, io solo, volendo che mi si creda sulla mia parola, senza darne altra pruova, se non che me ne assicura la mia coscienza, cioè un intimo schietto sentimento della verità di ciò che dico.*" Biagioli (Ausg. Neapel 1858, S. 149): "*Senza aver prova più forte che quella della mia veduta. E però soggiunse quella che nei suoi pari valer debbe per mille.*" Costa (Bologna 1819—26. I, 178 und in allen folgenden Ausgaben): "*Temerei d' essere tenuto bugiardo narrandola solamente senza recarne altra prova.*" Torelli (Paduaner Ausg., I, 615): "*E vidi cosa che temerei di solamenta raccontarla, non avendone altra prova che la mia veduta.*" Die *Editori Padovani* wiederholen einfach die Noten Lombardi's, Biagioli's und Torelli's. Cesari (*Bellezze della Divina Commedia*, Verona 1824. I, 535): "*Solo, cioè se i miei lettori dovessero stare a solo il mio detto senza più.*" Borghi (Paris 1844, S. 67): "*Di contarla solo; di raccontarla solamente, senza recarne la prova.*" Tommaseo (Venedig 1837, I, 222. Mailand 1865, I, 405. Ebendaselbst 1859, I, 330): "*Questa protesta non solo tende a scusare la singolarità della cosa; ma trattandosi d' uomo famoso e ammirato da Dante, tende a mostrare ch' egli a nessuno perdona se turbatore della pubblica pace.*" Brunone Bianchi (Florenz 1863, S. 193. Ebendaselbst 1868, S. 198): "*Temerei di essere tenuto bugiardo narrandola solo, cioè senza testimoni o altre prove che facessero fede al mio detto.*" Fraticelli (Florenz 1865, S. 214, ebenso in der Ausgabe von 1871): "*Avrei timore di passar per bugiardo, raccontandola io solo, senza recarne altra prova.*" Martini (Turin 1840, I, 176): "*Vi ha non poche cose*

Digitized by Google

Genugthuung, dass mir Gregorio di Siena (Inferno, S. 437 fg.) bereits vorangegangen war. Witte (Beilage zur Allgemeinen

---

che all' umana intelligenza appariscono impossibili"; so zum Beispiel, dass man über die Verse des Dichters nur eine solche triviale Bemerkung zu machen wisse. Gregoretti (Venedig 1856, S. 220): "*Arrei paura di contarla solamente senza altra prova che la mia asserzione.*" Andreoli (Neapel 1863, S. 184. Florenz 1870, S. 94): "*Temerei di esser tenuto bugiardo, narrandola così io solo, senz' alcuna prova di testimonianza altrui.*" Trissino (Mailand 1864, I, 204): "*Temerei d' esser tacciato d' impostura, narrandola io solamente, senza aggiungere al mio detto prova maggiore.*" Bennassuti (Verona 1864, I, 540): "*Prova d' altri testimoni* etc." Camerini (Mailand 1868, I, 112): "*Temerei d' esser tenuto bugiardo narrandolo solo — senza testimonj o altre prove.*" De Marzo (Prato 1873, I, 940): "*A farne narrazione da me solo, senza ravvalorarla di testimonianza veruna, temerei di non esser creduto.*" Cappelli (Padova 1875, S. 128): "*M' ha toccà veder cossa, che paura De contar senza prova gavaria.*"

Ich habe diese lange Reihe von Noten zu den betreffenden Versen registrirt, nicht blos um die Richtigkeit der Behauptung, dass sie von allen Auslegern in der angegebenen Weise verstanden und erklärt werden, sondern um einmal an einem Beispiele zu zeigen, wie die Commentatoren oft gedankenlos einander abschreiben und sich höchstens bemühen, denselben Gedanken mit andern Worten auszudrücken. Da ich gerade daran bin, so mögen noch eine Anzahl Uebersetzer Revue passirt werden.

D' Aquino (Neapel 1728, I, 259): "*Non habitura fidem vidi; memorare nec ausim, Redderet audacem nisi me mens conscia veri.*" — Piazza (Leipzig 1848, S. 103): "*Et res oblata est, quam me narrare vetaret Ipse timor, nullo meco testante; sed ipsa Conscia mens veri, comes optima, sueta juvare Auxiliis hominem,* etc."

Franzosen: Aroux (Paris 1856, I, 234): "*Et je vis une chose encor dont je craindrais D'être seul à parler, sans autre témoignage.*" — P. A. Fiorentino (Paris 1868, I, 146 fg. Ebendaselbst 1872, S. 118): "*Je vis une chose que je n'oserais jamais raconter tout seul, sans autre preuve.*" — Brizeux (Paris 1872, S. 271): "*Je vis ce que je n'oserais conter sans autre témoignage.*" — Ratisbonne (Paris 1870, I, 385): "*Quand je vis un spectacle étrange, épouvantable, Dont point ne parlerais, sans preuve ni témoin.*" — Villain Lami (Paris 1867, S. 204): "*A la sincerità de ce que je vais dire, Peut-être le lecteur ne voudra pas souscrire.*"

Engländer: Longfellow (London 1867, I, 91): "*And saw a thing which I should be afraid, Without some further proof, even to recount.*" — V. Botta (*Dante as philosopher*, etc. Neuyork 1865, S. 222): "*And saw Thing, such as I may fear without more proof To tell of.*" — W. M. Rossetti (M. F. Rossetti, *A shadow of Dante*, London 1872, S. 90):

Digitized by Google

Zeitung, 1875, Nr. 229, S. 3602) bezeichnete meine Einsprache als eine von den Stellen, wo ich "mit gutem Grunde Schwierig-

---

"*And saw a thing which I should be in fear, Without more proof, of telling, I alone.*"

Der Spanier Aranda y Sanjuan (Barcelona 1868, S. 90): "*Y vi cosas que no me atreveria á referir sin otra prueba.*"

Der Holländer Van Mijnden (Haarlem 1867, I, 196): "*Op eens outwaar'k een schouwspel, dat 'k moet vreezen zóó zonder één getuige te verhalen.*"

Wir kommen zu den Deutschen. Da ich keine Musterkarte schreiben will, citire ich blos nach den neuesten Auflagen. Titel und Seitenzahlen auch hier anzugeben wird wohl nicht nöthig sein.

Friedrich Diez (Leben und Werke der Troubadours, S. 189):

Ich aber blieb, die andern anzuschauen,
Und was ich sah — ich würde schüchtern sein,
Es unverbürgt dem Liede zu vertrauen.

Kannegiesser:

Ich aber blieb, zu schauen das Gedränge,
Und sah ein Ding, den Muth würd' ich vermissen,
Dass ohne Zeugniss ich allein es sänge.

Streckfuss:

Ich aber blieb, die Andern anzuschauen,
Und was ich sah, so furchtbar und so neu,
Nicht wagt' ich's unverbürgt euch zu vertrauen.

So auch in der neuesten Bearbeitung von Pfleiderer.

Philalethes:

Doch ich verblieb, die Schaar noch zu betrachten,
Und sah Etwas, das ich mich scheuen würde
Allein ohn' anderen Beweis zu melden.

Guseck:

Ich aber blieb, die Schaaren dort zu zählen
Und sah, was ich allein mich würde scheuen,
Hätt' ich nicht and're Proben zu erzählen.

Kopisch:

Allein ich blieb, die Rotte zu betrachten,
Und sah etwas, das ich mich scheuen würde
Ohn' andere Beweise zu erzählen.

Graul:

Noch hatt' ich auf die Mustrung nicht verzichtet,
Und sah etwas, das hätt' ich ohne Zeugen,
So ganz allein, wohl nimmermehr berichtet.

Digitized by Google

keiten nachgewiesen und zu lösen bemüht gewesen." Das hinderte ihn jedoch nicht, auch noch in der dritten Ausgabe seiner

---

Julius Braun:

Ich aber blieb den Haufen anzusehn,
Und sah etwas, und nimmer würd' ich's sagen
So ohne Bürgschaft zeugend mir allein.

Blanc:

Ich blieb zurück, den Haufen zu betrachten,
Und sah ein Ding, das auch nur zu erzählen
Ich fürchten würde ohne mehr Beweise.

Witte's Uebersetzung ist oben im Texte angegeben.

Eitner:

Ich aber blieb, den Schwarm mir zu betrachten,
Und sah, — darob, ohn' anderen Beweis,
Der Muth mir fehlen würde zu berichten.

Tanner:

Ich aber blieb, den Rudel anzuschauen;
Und sah, was ich, da sonst Beweise fehlen,
So ganz allein wohl kaum zu melden wagte.

von Hoffinger:

Ich aber blieb, den Schwarm noch anzuschauen,
Und sah Etwas, das ich allein dem Wort
So unverbürgt nicht wagte zu vertrauen.

Baron:

— — — — — — Ich aber verweilte
Noch zu beschauen die Schaar, und sahe ein Ding, das ich fürchten
Würde ohn' weitren Beweis allein zu erzählen, — —

Krigar:

Doch ich behielt die Schaaren im Gesichte;
Da sah ich, was ich fürchtete zu sagen,
Hätt' ich nicht Zeugnis mehr, als was ich dichte.

Notter:

Ich aber blieb, dass mehr des Volks ich sähe,
Und sah etwas, von dessen grausem Bild
Nie, hätt ich nur mein Wort, Meldung geschähe.

Bartsch's Uebersetzung ist oben im Texte angegeben.

Ich denke die Reihe wird nun lang genug sein. Diese allgemeine Uebereinstimmung der Ausleger und Uebersetzer könnte bedenklich machen, eine neue Auffassung geltend machen zu wollen. Im Commentar zur leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* glaubte ich wirklich ganz allein

Digitized by Google

trefflichen Dante-Uebersetzung bei der gewöhnlichen Auffassung stehen zu bleiben, indem er übersetzt: "Und fürchten würd' ich, was ich sah, zu sagen, Hätt' ich kein andres Zeugniss als mein Wort." So auch der neueste Uebersetzer Bartsch (der übrigens die Leipziger Ausgabe nicht zu kennen scheint), welcher übersetzt: "Und etwas sah ich, dass ich würde beben Zu melden ohne weitrer Zeugen Nähe." Es ist aber zunächst zu bemerken, dass die Ausleger dabei vergessen, dass Dante eben doch kein weiteres Zeugniss als sein Wort, keine weitern Zeugen als sich

---

mit meiner Auffassung da zu stehen. Merkwürdig genug war mir aber, wie oben bemerkt, schon Gregorio di Siena vorangegangen, welcher (*Commedia di Dante Alighieri*, Neapel 1870, S. 441) erklärt; "*Vidi cosa che avrei paura, cioè temerei, sanza più pruova, nonchè di farne nuova esperienza o vederla di nuovo, ma di contarla solo, ma di pur narrarla. Se non che ecc. Ma io di ritrarla punto non temo, perchè il non sentirmi l' animo rimorso dalla colpa ond' è punito Beltramo, mi francheggia, mi fa franco e ardito a mostrare al mondo in che guisa dalla divina Giustizia vien punita laggiù. E così la coscienza pura presta al Poeta franchezza a flagellare il vizio, non mica argomento a far credere altrui le proprie visioni.*" Die neue, aber gewiss einzig richtige Erklärung beginnt denn auch Anhänger zu gewinnen, wenigstens unter den italienischen Dante-Forschern. Dahin ist Francesia zu zählen, dessen Note (*Divina Commedia*, Turin 1873, I, 241): "*La coscienza (quella buona compagnia, che affidata nella propria innocenza rende l' uomo franco) mi assicura*", keine andere Auffassung zulässt; ferner Jaccarino, welcher übersetzt (Neapel 1871, I, 128):

Vedenno cosa ch' avarria paura
De contà sulo, tanto m' ha stonato
Si non che la coscienzia m' assicura
La bona compagnia de l' ommo franco,
Che se sente 'nnocente e sta sicura.

Auch der allerneueste Ausleger, Luigi de Biase, hat unsere Erklärung entschieden adoptirt. Er schreibt (*Divina Commedia*, Neapel 1876, I, 161): "*Vide cosa sì orribile, che sente ribrezzo a rimembrarla — — — Però non prova repugnanza veruna a narrarla, chè la sua coscienza non lo fruga, nè rimorde e flagella per quella colpa ond' è punito il nuovo peccatore, ch' ei vede.*".

So bricht sich die Wahrheit, einmal gefunden, nach und nach doch Bahn.

Digitized by Google

selbst anführt und anführen kann. Man lässt ihn demnach von andern Zeugen und Zeugnissen reden, die er nicht hat und die ganz einfach weder vorhanden sind noch vorhanden sein können. Sodann, wozu denn überhaupt diese feierliche Berufung auf sein Gewissen? Hat er nicht auch schon bisher Dinge in Hülle und Fülle berichtet, die gewiss nicht minder unglaublich sind, als was er von Bertram de Born zu erzählen sich anschickt? Und was soll ferner jenes so feierliche Sichberufen auf das Zeugniss des eigenen Gewissens hier? Das geht denn doch über die poetische Licenz weit hinaus! Wer in aller Welt wird sich auf sein Gewissen berufen für die Wahrheit einer — poetischen Erfindung? Das wäre eine Lächerlichkeit, wenn es nicht eine Lästerung wäre. Man sagt, in XVI, 127 fg. schwöre ja Dante auch *per le note di questa Commedia*, dass er den Gerion wirklich so aus der Tiefe emporsteigen gesehen, wie er ihn beschreibt. Ja freilich! Nur vergisst man dabei, dass ein Schwören bei dem eigenen Gedicht einfach ein poetisches Spiel, die Berufung auf das eigene Gewissen hingegen eine sittliche That ist. Die Ausleger und Uebersetzer beschuldigen hier, ohne es zu wollen und meistens wohl auch ohne es zu wissen, unsern Dichter einer etwas weitgehenden Frivolität, deren sie ihn gewiss nicht fähig halten. Aber die Sache lag ja so nahe! Heisst doch *prova* so viel wie Beweis, und *solo* so viel wie allein! Muss somit der Vers heissen: "Ohne weitern Beweis es alleine zu erzählen!" Muss nicht, könnte aber so heissen, wenn es einen Sinn gäbe. Es gibt aber einfach keinen, denn nach den *più prove*, d. h. nach den weitern Beweisen sieht man sich vergebens um. Man vergesse also nicht, dass *prova* auch etwas Anderes als Beweis, nämlich **Erfahrung**, und *solo* auch etwas Anderes als allein, nämlich **nur** heissen kann. Man vergesse ferner nicht, dass die Verse 113 und 114 die Construction zulassen: *Vidi cosa ch' io avrei paura sol di contarla, senza più prova*, d. h. ich sah solche Dinge, dass ich mich fürchten würde, auch ohne sie weiter

Digitized by Google

zu erfahren, sie nur zu erzählen, würde mir nicht mein Gewissen Zuversicht verleihen. Weit entfernt also, sein Gewissen anzurufen als Zeuge für die objective Wahrheit einer poetischen Fiction, beruft sich hier Dante auf sein gutes Gewissen als Zeuge seiner Unschuld. Und wenn gefragt wird nach dem Grunde dieser feierlichen Bezeugung seiner Unschuld, da wo es sich um die Zwiespaltstifter handelte, so ist darauf einfach zu erwidern: Weil ihm seine Feinde und Gegner leicht hätten vorwerfen können: *Mutato nomine de te fabula narratur.* Denn es gehörte in der That nicht eben viel dazu um den Dichter zu beschuldigen, dass er selbst ein Zwiespaltstifter sei, ja eine Beschuldigung dieser Art ist in der saubern Sentenz des Messere Cante de Gabrielli und seiner Helfershelfer, wie mich däucht, deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen. Dazu bedurfte es nicht eben eines besondern Scharfsinnes, um aus der Schrift über die Monarchie und aus einigen Briefen des Dichters den plausibeln Beweis zu entnehmen, dass auch er die Kinder gegen die Mutter, einerseits die Christen gegen die Kirche, andererseits die Florentiner gegen ihre Vaterstadt aufgehetzt habe. Solchen Beschuldigungen gegenüber, welche gegen ihn erhoben werden konnten und vielleicht auch wirklich erhoben worden sind, betheuert Dante an unserer Stelle feierlich seine Unschuld. Dieselbe ist demnach so zu verstehen: "Ich sah Dinge, welche ich fürchten würde — so schrecklich sind sie — auch nur zu erzählen, geschweige denn wenn ich daran denken sollte, sie weiter erfahren zu müssen, wenn ich nämlich selbst solcher Sünden mich schuldig gemacht hätte. Allein mein Gewissen, indem es mich rein von dieser Sünde spricht, verbannt alle Furcht und verleiht mir gute Zuversicht." Man wird hoffentlich finden, dass diese Auffassung eine dem Zusammenhang der Stelle entsprechendere und des Dichters würdigere ist und ich darf wohl hoffen dem Unsinn, erstens den Dichter von "weitern Zeugnissen" reden zu lassen, die er weder beibringt noch beibringen kann, zweitens ihn für die Wahrheit einer poetischen

Digitized by Google

Fiction auf das Zeugniss seines Gewissens sich berufen zu lassen, — ich darf wohl hoffen, sage ich, diesem Unsinn fortan in keiner deutschen Uebersetzung und Erklärung der *Divina Commedia* mehr zu begegnen, sonst müsste ich wirklich an ein Wort Schiller's denken, welches besagt, gegen was für eine Macht die Götter selbst vergebens kämpfen.

Man verzeihe mir diese etwas lang gewordene Abschweifung. Es lag mir daran, auf eine falsche und im Grunde lächerliche Auffassung aufmerksam zu machen, die sich wie eine alte Krankheit von Generation zu Generation bei den Auslegern fortgeerbt hat. Wir kehren nunmehr zu unserm eigentlichen Gegenstande zurück.

In der zehnten und letzten Bulge finden wir die Fälscher. Sie sind, wie die Zwiespaltstifter, in vier Klassen eingetheilt: Fälscher des ungeprägten Metalles, oder Alchymisten; Fälscher der Person, Fälscher des geprägten Metalles oder Falschmünzer und endlich Fälscher des Wortes (XXIX, 37 bis XXX, 148). Was die erste Klasse, die Alchymisten, anlangt, mag zuvörderst bemerkt werden, dass Dante, indem er sie ohne Unterschied als Fälscher in die Hölle verdammt, von dem Lehrer, dem er sonst zu folgen pflegt, Thomas von Aquino, sich entfernt. Dieser glaubt nämlich, dass es der Alchymie, die damals als Wissenschaft galt, wirklich gelingen könne, gutes echtes Gold zu fabriciren, welches in Umlauf zu setzen nicht unerlaubt sei. Er sagt (*Summa theologiae*, P. II. 2ª. qu. LXXVII, art. 2): "*Aurum et argentum non solum chara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudolenta et injusta venditio, praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem lactificandi, et contra*

Digitized by Google

quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 8, de his quae arte daemonum fiunt." So der Heilige von Aquino. Man sieht, Dante war in gewissen Dingen etwas aufgeklärter und weniger abergläubisch als sein grosser Meister.

Die Sünde des Fälschers ist wesentlich Lüge. Er gibt den Dingen, den Personen, dem Wort eine unwahre Form und einen unwahren äussern Schein. Ueber die enge Beziehung, die hier zwischen Sünde und Strafe stattfindet, will ich auch dieses mal wieder zuerst Graul reden lassen. "Die Lüge", schreibt er (S. 286 fg.), "setzt sich wie eine Schmarotzerpflanze an die Wahrheit an und saugt ihr gewissermassen alle gesunden Säfte weg, hat also etwas Verkehrendes, Zerstörendes, Zersetzendes. Sehr sinnreich lässt daher der Dichter die Lügner im engern und weitern Sinne, wie in einem ungeheuren Lazareth, allerhand Krankheiten leiden, deren fauler Gestank den ganzen Thalgrund erfüllt. Den Goldmachern, die aus unedeln Metallen Gold gewinnen wollten, verwandeln sich umgekehrt die edeln Säfte in unedle; ihre ganze Haut ist mit ekelhaftem Grinde bedeckt, an dem sie, vom Jucken gequält, nimmermüde umherwirthschaften, sowie sie im Leben, von geheimem Kitzel geplagt, an dem Blei, dem aussätzigen Golde, ruhelos umher hantierten. — — Der Alchymist sucht den Naturfehler zu heilen, und somit aus unedlem Blei, das Aristoteles aussätziges Gold nennt, edles Gold zu gewinnen. Wie nun der Aussatz am Metalle von verdorbenen, faulen Stoffen herrührt, so ist der Aussatz auf der Haut eine Folge verderbter, fauler Säfte" (S. 291). — — Und von den Fälschern der Person sagt er (S. 295): "Weil sie an dem höchsten

Digitized by Google

Gute des Menschen, — denn die Persönlichkeit ist gewissermassen der Adelsbrief aller freien Wesen, — gefrevelt haben, so werden sie an der eigenen sowohl, als an der fremden Persönlichkeit irre. Unsaubern Schweinen gleich laufen sie wie besessen umher und reissen alles auf ihrem Weg grund- und rücksichtslos nieder. Myrrha, als Frau von Natur scheu, jagt, in dem Wahnsinn ihres Herzens sich selbst verlierend, flüchtig vorüber. Schicchi aber, als Mann von Natur minder zahm, vergreift sich sogleich an Capocchio, der nun auf diese Weise Gewalt leidet und Niemanden hat, der ihm helfe. Die Falschmünzer leiden an Wassersucht. Sie haben durch Beimischung schlechter Bestandtheile das Metall gewissermassen aufgetrieben, sodass der flüchtige Beschauer es für vollwichtig nehmen konnte: nun ist ihnen der Leib von schlecht umgesetzten Säften aufgedunsen, sodass man sie beim ersten Anblick für kerngesund halten möchte, während sie innerlich verschmachten. — — Die Fälscher des Wortes werden vom hitzigen Fieber geplagt. Das Gehirn, darin sich Wahrheit und Lüge in buntem Gemisch kreuzten, wird nun von lügenhaften Fieberphantasien umgaukelt; es ist, als wollte sich der ganze Leib dieser Dunstmacher in nichtigen Dampf auflösen."

Wir haben diesen Ausführungen Graul's nur weniges beizufügen. Die erste Wahrnehmung, welche der Dichter in dieser Region der Hölle macht, ist die, dass grauenvolle, herzzerreissende Weherufe derart auf ihn eindringen, dass er mit der Hand die Ohren deckt (XXIX, 43 fg.) Klagen also, Jammergeschrei und Wehe, das ist die Ernte, welche die Fälscher sich eingeheimst haben! Sie haben andern, die sie durch ihre Fälschungen betrogen, zum Klagen und Jammern Veranlassung gegeben, nun werden diese Seufzer, diese Klagen von ihnen selbst gefordert. Und wie oft schon in diesem Leben! Nicht erst wenn sie entdeckt und entlarvt werden, sondern auch wenn es ihnen gelingt ihr Verbrechen zu verbergen. Sie leiden alle an ekelhaften Krankheiten, verbreiten rings umher grässlichen Gestank. Ihr

Digitized by Google

eigenes Selbst ist nicht natürlich, es ist sozusagen gefälscht. Auch hier die leibliche Krankheit ein Bild der geistigen, das Aeussere ein Bild des Innern. Sie werden gemieden, wie man üble Gerüche zu meiden sucht. Auch ihre natürliche Stellung ist gefälscht, in gräulichem Wirrwarr liegen sie durch- und aufeinander (XXIX, 67—69). Die Verwirrung, die sie im Leben angerichtet haben, ist ihnen selbst zutheil geworden. Ihrer zwei stützen sich aneinander (ebenda, V. 73), wie sie im Leben einander halfen und gemeinsam das unheimliche Handwerk trieben. Am Leibe fühlen sie ein Jucken, so quälend, dass sie ruhelos die Hände bewegen, mit den Nägeln die Schörfe abreissen, mit den Fingern sich selbst zerfleischen (ebenda, V. 76—90). Die Geldgier, welche die Goldmacher beseelt, erfüllt sie mit einer Unruhe, einer Hast, welche ihre Qual ist. Ihr Kratzen hilft ihnen wenig, ihre Mittel, die sie aussinnen, vermögen es nicht, sie zur Ruhe zu bringen. Der Falschmünzer, der seiner Liebe zum Reichthum keine Zügel anlegte, dessen Ideal der volle Geldsack war, ist von faulem Wasser aufgebläht, seine Zunge lechzt nach einem Tröpflein Wasser (XXX, 64 fg.). Die Wassersucht das Bild jener Wünsche, die ihn gleichsam aufblähen, der Durst das Bild der Unersättlichkeit derer, welche Mammon ihr Herz weihen. "*Promettono le false traditrici*", sagt Dante anderswo von den Reichthümern (*Convito*, tr. IV, c. 12), "*di tòrre ogni sete e ogni mancanza, e apportar saziamento e bastanza. E questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa promissione in certa quantità di loro accrescimento affermando; e poichè quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio, danno e recano sete di esse con febbre intollerabile: e in loco di bastanza, recano nuovo termine, cioè maggior quantità di desiderio, e con questo paura e sollecitudine grande.*" Man lese das ganze bezügliche Kapitel des *Convito*, es bildet einen trefflichen Commentar zu der *miseria del maestro Adamo* in der Hölle und zeigt abermals, dass der Dichter eine Hölle

Digitized by Google

dichterisch beschrieb, die er in Wirklichkeit gesehen hatte — in dieser Welt.

Die Giganten in dem Brunnen (Ges. XXXI) sind die Repräsentanten der übermüthigen, titanenhaften Kraft, die da wähnt, Berg auf Berg thürmend, den Himmel selbst erstürmen zu können. Als Trutzthürme sich darstellend, machen sie einen imposanten Eindruck. Ihr blosser Anblick erfüllt den Dichter mit Schrecken (V. 39). Und doch stehen sie ohnmächtig da, ein sprechendes Bild der menschlichen Impotenz, wo sich seine Kraft gegen die höhere Macht auflehnen will. Erfüllt ist an ihnen das Wort: "Du, Gott, wirst sie hinabstossen in die tiefste Grube!" (Ps. LV, 24) sowie jenes andere: "Um ihre Könige zu binden mit Ketten und ihre Edeln mit eisernen Fesseln" (Ps. CXLIX, 8). Noch toben und wüthen sie, wie sie einst zu thun pflegten; aber nur zu ihrer eigenen Qual. Ihre Wuth ist ohnmächtig, so sehr, dass sie dadurch nur dem Gespötte anheimfallen (XXXI, 70—75), was wieder an das Wort erinnert: "Der im Himmel wohnet, lachet ihrer, der Herr spottet ihrer" (Ps. II, 4). Unter denen, welche besonders namhaft gemacht werden, gehört einer der biblischen Sage an: Nimrod; drei der Mythologie: Ephialtes, Briareus und Antäus. Diese drei vorsündflutliche; Nimrod, der einzige unter den namhaft gemachten, der nach der Sündflut gelebt. Thomas von Aquino hatte die Meinung ausgesprochen (*Summa theologiae*, P. 1. qu. LII, art. 3): "*Neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post.*" Daran scheint sich Dante gehalten zu haben. Einer uralten (*Josephus Antiquitates* I, 2, 4) und sehr gewöhnlichen (vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, XVI, 4; Brunetto Latini, *Tesoro*, *I*, 25) Annahme zufolge, ist der Gedanke des babilonischen Thurmbaues von Nimrod ausgegangen, er folglich die Hauptschuld an der Sprachverwirrung auf Erden (XXXI, 76 fg.). Nun zeigt er sich selbst ganz verwirrt und zerstreut, eine *anima sciocca*, die ein Kauderwelsch spricht, welches von niemand verstanden wird und selbst

Digitized by Google

keine menschliche Sprache zu verstehen vermag (V. 79—81). Ephialtes, der einst seine Arme gegen den Höchsten erhoben, trägt sie nun den einen vorn, den andern hinten aufgebunden. Umsonst schüttelt er sich, umsonst sucht er mit Gewalt sich seiner Ketten zu entledigen. Ob auch innerlich ungebändigt und von trotziger Wuth verzehrt, muss er es doch fühlen, dass er, der höhern Macht gegenüber, ein Nichts ist. In diesem Wollen und doch nicht Können, — mit Gewalt reden wollen und doch keine verständlichen Laute hervorbringen können, mit Gewalt seiner Ketten los werden wollen und die Arme doch nicht befreien können — liegt ihre Strafe. Diese Riesen sind ganz und gar das geblieben, was sie einst waren, nur dass ihnen ihre Ohnmacht mit furchtbarer Klarheit vor Augen liegt. Oder vielmehr, diese Riesen sind die leibhaftigen Bilder jener übermüthigen, von Kraft strotzenden, titanenhaften Menschen, welche den Himmel einstürmen möchten und doch zu ihrer Qual jeden Augenblick fühlen müssen, dass sie an der Grenze ihres Könnens stehen, dass sie gar enge sind, die Grenzen, welche ihrer Gewalt gezogen wurden.

Da die Leidenschaften in Dante's Hölle keine andern als die des wirklichen, diesseitigen Lebens sind und da der Wunsch, etwas zu sein, nicht spurlos vorüberzugehen, sondern einen Namen, womöglich ein ewiges Gedächtniss in der Welt zurückzulassen, ein allgemeiner, gleichsam in der Natur des Menschen liegender ist, so lässt es sich leicht begreifen, wie nach der Darstellung des Dichters das Versprechen, ihr Andenken auf Erden aufzufrischen, ihren Ruhm zu verkünden, die Seelen der Verdammten je und je bewegt, den Wunsch der Wanderer erfüllend, sich ihnen zu erkennen zu geben, oder sonst ihnen zu Willen zu sein. Auch der Löwenzwinger Antäus, dem — weil er an der Empörung wider die göttliche Allmacht keinen thätigen Antheil genommen — im Unterschiede von Nimrod und Ephialtes, Beides, die Zunge zu verständiger Unterredung und der Arm zu

Digitized by Google

gefälliger Dienstleistung, zu Gebote steht, lässt sich durch die Aussicht auf neuen Ruhm gewinnen, gibt den Bitten Virgil's nach, bückt sich und setzt, "stumm wie der Verrath selbst" (Graul), die beiden Dichter an den gewünschten Ort hinab. Hier aber verändert sich die Scene. Wie Alles, so ist auch dieses menschlich-natürliche Gefühl bei den Bewohnern des neunten und letzten Höllenkreises erstarrt und erstorben. Vergebens stellt Dante dem Verräther Bocca degli Abati Ruhm in Aussicht, um ihn zu bewegen, seinen Namen zu nennen. "Das Gegentheil begehre ich! Entferne dich von hier; belästige mich nicht mehr, denn in dieser Region verstehst du dich schlecht auf das Schmeicheln" — so die Antwort, welche ihm wird (XXXII, 94 fg.). Nur Ein Gefühl ist diesen Seelen noch geblieben: das Gefühl des Hasses und der Rache. Sonst ist Alles erstarrt, in ihnen so gut, wie rings um sie her. Die Region, die sie bewohnen, das anschauliche Bild der herz- und gefühllosen, eisig kalten Verrätherseele. "*I traditori sono nel gelo o nella ghiaccia, il che significa essere il tradimento la forza, che congela il cuore essenzialmente; perchè è il contrario assoluto della carità*" (Genovesi, a. a. O.).

In vier Klassen hat Dante die Verräther (Ges. XXXII. XXXIII) eingetheilt: Verräther an Blutsverwandten, Verräther am Vaterlande, Verräther an Freunden und Verräther an Wohlthätern. Typus der ersten Klasse ist Cain, der erste Brudermörder. Er hat der ersten Abtheilung dieses Kreises, der Caïna, den Namen gegeben. Typus der zweiten Klasse ist jener Trojaner, der den Griechen zum Raub des Palladium behülflich war und die List mit dem hölzernen Pferde rieth. Seine Abtheilung heisst daher Antenora. Typus der dritten Klasse ist jener Ptolomäus, Sohn des Abobi, der seinen Freund und Schwiegervater Simon und dessen Söhne gastlich empfing, aber beim Mahle verrätherisch mordete (I Maccab. XVI, 11—16). Nach ihm wird die dritte Abtheilung Ptolemäa genannt. Typus der vierten und schwärzesten Klasse von Verräthern ist Judas

Digitized by Google

Ischariot, der Verräther des Welterlösers. Judecca ist daher der Name jener untersten Abtheilung der Hölle, wo die äusserste Verworfenheit, gleichsam die Hefe der Hölle selbst, hauset. Die Verräther an Wohlthätern sind dem Satan am nächsten, ja, die drei hervorragendsten unter ihnen stecken in Satans Mäulern, kommen mit ihm in die unmittelbarste Berührung, sind mit ihm sozusagen zu einem ganzen, entsetzlichen Organismus vereinigt.

Verrath ist Kälte, Verrath ist Erstarrung. Kein Funke warmen Gefühls, kein Hauch wärmender und belebender Liebe wohnt mehr in des Verräthers Herz. Selbst die Thräne erstarrt in seinen Augen. Wer noch weinen kann, ist noch nicht völlig verhärtet. Hartgesottene, gänzlich verstockte Sünder vermögen nicht einmal mehr Thränen zu vergiessen. Kein Gefühl, keine Liebe, kein Mitleiden mehr. Ein eisigkalter Hauch, der von Satans Toben herrührt, lässt Alles in ihnen und um sie her erstarren. Sie stecken darum in einem grauenvollen Eissee. Mehr oder minder tief, je nach der Schwere ihres Verbrechens. Graul bemerkt treffend: "In die beiden Verhältnisse, dawider die Verräther an Blutsverwandten und am Vaterlande freveln, wird der Mensch hineingeboren, und zwar ist das erstere enger, das letztere weiter; die beiden andern Verhältnisse, dawider die Verräther an Freunden und an Wohlthätern sündigen, beruhen auf Wahl, und zwar waltet in dem einen das Natürliche, in dem andern das Sittliche vor. Da nun die Wahl höher steht als der Zufall, so finden wir die beiden letztern Arten als die schlimmern, dichter am Satan, und da hinwiederum die Erweiterung mehr ist als die Verengung, die sittliche Beziehung wichtiger, als die natürliche, so folgen auf die Verräther an Blutsverwandten die am Vaterlande und auf die Verräther an Freunden die an Wohlthätern" (S. 313).

Der enge Zusammenhang, die innige Beziehung zwischen Sünde und Strafe liegt in dieser letzten Region der Dante'schen

Digitized by Google

Hölle klar am Tage. Nicht minder klar, dass die Strafen, welche die Verrätherseelen erleiden, das Sinnbild ihres innern Zustandes im diesseitigen Leben sind. Es ist, als träten wir in eine grosse aus lauter Verräthern bestehende Gesellschaft und sähen dem Leben und Treiben ihrer Mitglieder zu. Fast überflüssig scheint es daher, noch länger in dieser Region zu verweilen. Indess wollen wir unsern Dichter noch eine Weile begleiten. Die Verräther an Blutsverwandten stecken im Eise *insin là dove appar vergogna* (XXXII, 34), nämlich bis zum Gesicht. Nicht umsonst bedient sich Dante dieser Umschreibung. Ihr Gesicht ist nur dazu frei, damit sie ihre Beschämung ewiglich zur Schau tragen. Ob aber auch ihr Antlitz frei ist, so dürfen sie es doch nicht erheben, sie senken es alle hernieder im Gefühle ihrer Verworfenheit. Die tückischen Gedanken ihres Innern, der Verrath, den sie im Herzen brüten, offenbart sich äusserlich an den bleichen Lippen, an den falschen Augen voll gefrorener Thränen, die auf ihren Lidern zu Eise erstarren. Erfragt, geben sie keine Antwort, denn sie wissen es zu gut, dass sie nur einen mit Infamie bedeckten Namen nennen könnten (ebenda, V. 43 fg.). Dicht nebeneinander gestellt häufen und vermehren sie sich gegenseitig ihre Qualen, Stirn gegen Stirn gleich Böcke stossend. War für Francesca und Paolo ein gewisser Trost, in unendlicher Liebe auf ewig, ob zwar in der Hölle, vereinigt zu sein, da sie aus Liebe mit- und aneinander gesündigt hatten, so ist es hier bei den beiden Grafen von Mangona eine Pein, wider ihren Willen auf ewig aneinander gekettet zu sein, da sie aus Hass aneinander gesündigt. Suchen sie sich zu verbergen und ihre Namen zu verheimlichen, so werden sie von Ihresgleichen verrathen (XXXII, 52 fg. 106 fg. 112 fg.), denn auf nichts sinnen sie als auf Rache und Verrath. Und der Verräther verräth sich zuletzt selbst (XXXII, 67 fg.), da er nur zu gut weiss, dass ihn sonst die Verrathenen verrathen würden (vgl. ebenda, V. 112 fg.) und er ihnen diese Freude — die Freude der Rache — nicht gönnen will. Es liegt

Digitized by Google

eine tiefe psychologische Wahrheit in diesem Zuge. Ueberhaupt ist der Charakter dieser Sünder mit lebensvoller Wahrheit geschildert. Bocca, der sich zuerst so trotzig geberdet, wird mit einem male aus Rachlust, nachdem er sich verrathen sieht, ganz zahm und gefällig, er gibt dem Dichter jeden möglichen Aufschluss über seine Sünden- und Leidensgenossen, nur um — sein Handwerk auszuüben. Nur Ein Gefühl ist hier vorhanden — die Lust an der Rache. Dante merkt es selbst recht bald und versucht daher, dem von bestialischem Grimm erfüllten Ugolino dadurch die Zunge zu lösen und ihn zur Nennung seines Namens zu bewegen, dass er ihm die Auffrischung der Schande seines Gegners in Aussicht stellt, wodurch er seine Absicht auch wirklich erreicht.

Es ist wahr, in Ugolino's rührender Erzählung spricht sich neben dem grimmigsten Feindeshass auch die glühendste Vaterliebe aus. Es ist aber zunächst zu bemerken, dass Ugolino gewissermassen eine Ausnahme in dieser Region bildet. Mehr als Verräther ist er in Dante's Gedicht der Verrathene, der neben seinen Verräther gestellt ist. Sodann ist dieses Nebeneinandersein vom entsetzlichsten Hasse und rührendster Vaterliebe sehr psychologisch und sehr wahr. Die Liebe gehört so sehr zum Wesen der menschlichen Natur, dass einer völlig zum Teufel werden möchte, um sie völlig aus seinem Herzen verbannen zu können. Bei Ugolino erscheint nun dieser letzte Rest von Liebe gänzlich auf seine Söhne concentrirt. Oder hat vielleicht Graul recht, wenn er (S. 322) an die Stelle Lucas VI, 32. 35 erinnert: "So ihr liebet, die euch lieben, was Danks habt ihr davon? denn die Sünder lieben auch ihre Liebhaber. — Liebet eure Feinde u. s. w."? Wie dem sei, Ugolino's Gestalt bildet hier — wir wiederholen es — eine Ausnahme: mitten in der Region, wo nur eisige Kälte, Hass, Verrath, Ingrimm hausen, ist er der Einzige, über dessen Lippen liebevolle Worte kommen.

Kälte, Erstarrung, Hass, Ingrimm — ja, auch diese höllische Region ist bereits im Diesseits zu treffen. Die Sünde ist es auch

Digitized by Google

hier, die ihre eigene Strafe vollzieht. Er hat nicht allein die jenseitigen Welten besungen, der Dichter der *Commedia*, er hat, die Hüllen trügerischen Scheins entfernend, die Wahrheit des innern Menschenlebens uns enthüllt.

Hier halten wir inne. Wir könnten zwar dem Dichter auch auf seiner Wanderung durch die übrigen zwei jenseitigen Reiche folgen und danach forschen, ob wir nicht in den Qualen des Büsserlandes die innern Kämpfe derer, welche die Sünde zu überwinden, frei von ihr zu werden sich bemühen — in den Wonnen des Paradieses den innern Frieden, die innere Seligkeit derer, die mit Gott und daher auch mit der Welt und mit sich selbst versöhnt sind, zu sehen haben. Aber wir wollten uns für diesmal blos auf die Hölle beschränken. Mögen sich Berufenere der Mühe unterziehen, die hier angedeutete Aufgabe befriedigend zu lösen.

— "Diese Schilderung des Zustandes der abgeschiedenen Seelen ist aber nur die äussere Schaale. Dante selber sagt, Gegenstand des Gedichts ist der Mensch, wie er, infolge seiner Willensfreiheit gut oder schlecht handelnd, der belohnenden oder strafenden Gerechtigkeit anheimfällt. Wenn also die Worte vom jenseitigen Leben reden, so gilt der wahre Sinn vom diesseitigen. Die physische Strafe, die Schmerzzufügung, wie mannichfach die Phantasie des Dichters sie auch abgestuft hat, sie ist doch **nur** ein Sinnbild für den Seelenzustand des in seiner Sünde verstockten Sünders. — — Wie die Strafe, die der Dichter einer Sünde zuweist, nur ein Ausdruck dieser Sünde selbst ist, lässt sich vielfach leicht erkennen." So schrieb Witte, der Altmeister der Dante-Forschung, in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der *Divina Commedia*. Aber weder Witte noch andere Forscher auf diesem Gebiete haben es unternommen, an jedem einzelnen Falle den Nachweis zu leisten, dass die Strafen aus den betreffenden Sünden selbst sich herausentwickeln und gleichsam ein Ausdruck dieser Sünden selbst sind. Man begnügte sich mit einigen Beispielen, wo die Congruenz allerdings mit Leichtigkeit sich er-

Digitized by Google

kennen lässt und es wurde wohl auch bemerkt, eine solche müsse nach der Absicht des Dichters auch da vorliegen, wo wir sie nicht mehr leicht zu entdecken und zu erkennen vermögen. Die vorliegende Abhandlung ist, soweit die derselben gesteckten Grenzen es erlaubten, dem Dichter Schritt für Schritt von Stufe zu Stufe nachgegangen und hat die innige Beziehung zwischen Sünde und Strafe nachzuweisen versucht. Sie kann und will nicht darauf Anspruch machen, überall das Richtige getroffen zu haben, begnügt sich vielmehr, wenn es ihr gelungen sein sollte, den Nachweis zu leisten, dass sich mit einigem Nachdenken die Beziehung oder, wie wir sie nannten, die Congruenz auffinden lässt. Ist ihr dies gelungen, so hat sie, so sehr sie auch im Einzelnen der Berichtigung, der Vertiefung, der Erweiterung, der Modification bedürftig sein möge, den einen Zweck, den sie im Auge hatte, erreicht.

Aber nur den Einen. Es hat uns zugleich ein anderer Zweck vorgeschwebt, nämlich der, den Gedanken wenn auch nicht zu begründen, so doch wenigstens auszusprechen, dass Dante's eschatologische Ansichten und Vorstellungen über die Ansichten und Vorstellungen seines Zeitalters himmelweit erhaben waren.

Wir kehren hiermit zum Anfang, zu dem Gedanken, wovon wir ausgegangen sind, wieder zurück. Dort wurde es als ein Irrthum bezeichnet, in der *Divina Commedia* nichts mehr, als das Gemälde des diesseitigen innern und äussern Lebens finden zu wollen. Ich kann den vorhin angeführten Worten Witte's nicht beistimmen, sofern die Meinung die sein sollte, dass die Strafen, welche der Dichter den Sünden zuweist, schlechthin als diesseitige aufzufassen seien, dass sie, wie Witte sich ausdrückt, "nur ein Sinnbild für den Seelenzustand des in seiner Sünde verstockten Sünders" seien. Das sind sie allerdings; dass sie es sind ist in vorliegender Abhandlung oft genug hervorgehoben und nachgewiesen worden. Aber sie sind nicht blos das, son-

Digitized by Google

dern auch noch etwas Anderes. Gleich am Anfang wurde gesagt, die *Divina Commedia* enthalte nicht blos die enthüllte Wahrheit des Innern, sondern auch die enthüllte Wahrheit des Jenseits und zwar Beides in organischer Verbindung. Das leugnen würde heissen, den Dichter des *Poema sacro* zu einem jener Epikuräer *Che l' anima col corpo morta fanno*, oder aber zu einem Materialisten des 19. Jahrhunderts machen. Ein christlicher Dichter, dessen Dichtung zunächst eine Schilderung des Zustandes der abgeschiedenen Seelen in der jenseitigen Welt ist, er wird wohl, wenn er überhaupt an eine jenseitige Welt, an eine Unsterblichkeit, an ein Fortleben der Geister nach dem Absterben der Körper glaubte — er wird wohl, sage ich, über jenen Zustand der abgeschiedenen Seelen in der jenseitigen Welt, den er schildern wollte, nachgedacht haben und seine Schilderung wird doch wohl die Resultate seines Nachdenkens darüber mitenthalten. Oder sollte etwa Dante den Zustand der abgeschiedenen Seelen geschildert haben, ohne über denselben ernstlich nachzudenken? Sollte er ihn ganz anders geschildert haben, als er sich ihn wirklich vorstellte? Dies anzunehmen wäre Thorheit.

Nein, Dante dachte sich jene Welt so, wie er sie in seinem Gedichte geschildert hat. Man missverstehe dies aber nicht. Es ist hier nicht etwa von der Topographie der Ewigkeit, nicht von der Geographie und architektonischen Construction der drei jenseitigen Reiche die Rede. Das Alles geht unsere Frage nicht im Geringsten an. Wir haben es einzig und allein mit dem Zustande der Seelen in der jenseitigen Welt zu thun, mit der Frage: Worin bestand nach Dante's Anschauung die Verdammniss, worin die Seligkeit? Und hierauf bezieht sich unsere Behauptung, dass sich Dante jedenfalls die Ewigkeit auch wirklich so gedacht, so vorgestellt, wie er sie in seinem Gedichte geschildert hat.

Und wie hat er sie in demselben geschildert? Das jen-

Digitized by Google

seitige Leben die geradlinige, nicht unterbrochene Fortsetzung des im Diesseits begonnenen. Vollendung dessen, was hier, im irdischen Leben, sich vorbereitete. Erblühen dessen, was hier keimte. Erfüllung dessen, was hier gedroht oder verheissen wurde. Der Schein ist zerronnen, die Hüllen sind gesunken, die verborgenen Schätze sind gehoben worden, die Schlacken sind niedergefallen und die Spreu verflogen. Das reine Licht der Wahrheit, welches hier gleichsam durch den dichten Dunstkreis dieser Erde gebunden war und nicht hindurchzudringen vermochte durch die groben Erdensinne, leuchtet dort wie die helle Sonne des Mittags und erwärmt entweder die unbekleideten Seelen mit Liebe, oder aber brennt in ihren Wunden wie Feuer. Dass Dante, dass ein Kind des Mittelalters zu dieser reinen, lautern Anschauung sich erhoben, darin ist er wahrhaft gross, darin steht er in seinem ganzen Zeitalter einzig da.

Dante's Zeitalter dachte sich die Ewigkeit wie sie sich auch heute noch der landläufige Volksglaube, oder sagen wir besser, Aberglaube, vorstellt. Mit dem Momente des Todes die Acten völlig abgeschlossen. Drüben erwacht der Eine — und befindet sich im Himmel. Er ist ein anderer Mensch als er vor seinem letzten Einschlummern gewesen. Seine Leidenschaften, seine Gedanken, seine Neigungen, seine Triebe sind mit dem Leibe abgestorben und vergessen. Er sitzt da oben und denkt an nichts als an das Hallelujasingen. "Die kirchliche Vorstellung", sagt Hase sehr treffend (Gnosis, 2. Auflage, II, 434), "von einem steten Lobsingen, Beten und Predigt anhören, verheisst nicht eben ein geistvolles Leben." Ein Anderer, vom Todesschlummer drüben erwachend, befindet sich in der Hölle. Auch er ist im Grunde ein ganz Anderer geworden. Er hat nur noch das Gefühl des Schmerzes, — vielleicht der Reue. Die Phantasie hat sich zerarbeitet, die Höllenqualen möglichst schrecklich und grauenvoll zu schildern und die Literatur ist nicht arm an solchen ebenso phantastischen als haarsträubenden Schilderungen. Man hat ja auch hin und wieder erforschen

Digitized by Google

wollen, ob Dante nicht irgendeine solche nachgeahmt. Gewiss, er wird derer genug gekannt haben. Man nehme aber die erste beste zur Hand — etwa die Vision des Frate Alberico — welch ein Unterschied! Ausmalungen von Qualen, die aber zu den Sünden meist in gar keinem oder nur in sehr äusserlichem, losem Zusammenhange stehen. Bei Dante hingegen sind die abgeschiedenen Seelen, was sie im Leibesleben waren; die Strafen entwickeln sich unmittelbar und mit logischer Consequenz aus der Sünde selbst heraus, das Jenseits ist die geradlinige Fortsetzung des Diesseits. Er schildert keine Strafen blos um die Phantasie zu erhitzen und Schrecken einzuflössen, sondern nur solche, welche die naturgemässe Frucht der Sünden sind. Das war seine That. Einem Zeitalter, welches vom Jenseits die abenteuerlichsten Vorstellungen hatte, hat er, er der Erste und er allein zugerufen: "Himmel und Hölle sind nur die Poesie des Unsterblichkeitsglaubens — ihr traget sie, o Menschen, bereits in der eigenen Brust! Im Jenseits wird sich nur das fortsetzen und vollenden, was hier im Diesseits begonnen und sich vorbereitet hat. Es gibt nur eine Seligkeit: Gottseligkeit, und nur eine Verdammniss: Gottlosigkeit."

Digitized by Google

Zur Matelda-Frage.

Die Streitfrage über das holde, schöne Weib, "die einsam vor sich hinging"[1]) und von Beatrice Matelda genannt wird[2]), ist erst neuern Datums. Soweit ich mich erinnere, hat der Jesuit Venturi zum ersten male den Gedanken geäussert, es sei schwer zu wissen, wen Dante damit gemeint habe.[3]) Alle seine Vorgänger, von dem ältesten uns bekannten Dante-Ausleger, Jacopo della Lana, an, erkannten in dieser Matelda Gregor's VII. berühmte Freundin, die im Jahre 1115 gestorbene Markgräfin Matelda von Tuscien. Ob Venturi von den Schwierigkeiten, welche dieser Ansicht entgegenstehen, irgendeine Ahnung hatte, oder aber jene skeptische Bemerkung nur zufällig hinwarf, vermag ich nicht zu sagen. Er selbst hat keine andere Matelda vorgeschlagen, sondern ist bei der blossen Skepsis stehen geblieben, ein Beispiel, das auch von Andern nachgeahmt wurde. Einige neuere

---

[1]) Purg. XXVIII, 40 fg.

[2]) Purg. XXXIII, 119.

[3]) *Divina Commedia* ecc. (Verona 1749), II, 293: "*Chi poi ella si sia è difficile il risaperlo.*" So auch schon in der ersten Ausgabe (Lucca 1732), II, 235.

Digitized by Google

Ausleger leugneten einfach die reale Existenz der Matelda und fassten dieselbe als blosse Personification einer Idee, als ausschliesslich allegorische Gestalt. Andere gingen hinwiederum auf die Jagd nach Matelden, um die rechte zu entdecken. Michelangelo Caetani, Herzog von Sermoneta, glaubte sie in der Enkelin Widekind's, der Gemahlin König Heinrich's des Städtegründers und Mutter Otto's des Grossen entdeckt zu haben, — eine Meinung, die er jüngst wieder zu verfechten sich bemüht hat[4]) und der es nicht an Anhängern gefehlt, obwohl es hinlänglich bekannt sein sollte, dass dem Dichter deutsche Vorgänge und Personen vor Otto I. gänzlich fern lagen und dass selbst die Chronisten mit einem Sprunge von Karl dem Grossen auf Otto überzugehen pflegten. Dass Dante, der den Namen dieser Matelda weder in der *Aurea legenda* des Jacobus a Voragine, noch in den Anhängen zu derselben fand, die alte Biographie der Königin, oder was Widekind und Thietmar über sie berichten, gekannt habe, ist nicht eben wahrscheinlich. In Deutschland hat man, nach Lubin's Vorgang, hin und wieder in der einen oder andern von zwei Ordensschwestern des Klosters Helfta bei Eisleben Dante's Matelda finden wollen. Hinwiederum glaubten Andere sie in der *Donna gentile* der *Vita Nuova*, oder in jener Freundin Beatrice's, auf deren Tod Dante das Sonett: *Piangete amanti, poi che piange Amore* dichtete, oder in Madonna Vanna, der Geliebten Guido Cavalcanti's, gefunden zu haben. Man hatte also nicht weniger als sieben Matelden zur Auswahl, wovon jede darauf Anspruch machte, das leibliche Original der Dante'schen Matelda zu sein, nämlich die Markgräfin von Tuscien, die Mutter Otto's I., die zwei Nonnen von Helfta, die *Donna gentile*, die Freundin Beatrice's und endlich Guido Cavalcanti's Geliebte.

Der ausführliche Excurs über Dante's Matelda im zweiten

---

[4]) In der Schrift: *Tre chiose nella Divina Commedia di Dante* (Rom 1876).

Digitized by Google

Bande der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia*[5]) hat über die ganze Frage einen, wie mich dünkt, nahezu erschöpfenden Bericht erstattet, alle Ansichten angeführt, ihre Vertreter genannt, ihre Gründe angehört und geprüft. Das Resultat der langen und mühsamen Untersuchung war, dass keine der bisherigen Ansichten probehaltig und sowohl der reale Typus der Matelda des irdischen Paradieses als auch deren allegorische Bedeutung anderswo gesucht werden müsse.

Es ist doch wohl nicht zu viel behauptet, wenn ich sage, dass durch jene Abhandlung die Frage in ein neues Stadium getreten ist. Denn wenn Bartsch die alte Ansicht wieder auffrischt[6]) und Pfleiderer sich nicht zu entscheiden entschliessen kann[7]), so ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass diese beiden Forscher jene Abhandlung noch nicht kannten. Hingegen haben die, welche von derselben Notiz nahmen, bereitwilligst eingeräumt, dass sie, wenigstens ihrem negativen Theile nach, die Frage zu einem vorläufigen Abschluss gebracht habe. Ich nenne in dieser Richtung zuerst Witte, unstreitig die erste Autorität auf diesem Gebiete. In beiden ersten Ausgaben seiner Uebersetzung der *Divina Commedia* hatte sich dieser grosse Forscher mit einem kurzen Referate begnügt, selbst aber keine Entscheidung zu treffen gewagt.[8]) Nach dem Erscheinen des

---

[5]) S. 595—617.

[6]) Bartsch zu Purg. XXVIII, 42: "Es ist Mathilde, wie Lea ein Bild des thätigen Lebens, wie Beatrix der Rachel entspricht. Gemeint ist wohl die Markgräfin Mathilde von Toscana, die Freundin Gregor's VII., die für die Kirche sehr thätig war."

[7]) Pfleiderer, in seiner Umarbeitung der Streckfuss'schen Uebersetzung, zu Purg. XXVIII, 40 meint ebenfalls, Matelda sei das Bild des thätigen Lebens und fährt sodann fort: "Nicht so sicher zu bestimmen ist, wer diese Matelda ursprünglich gewesen, welche die ihr zu Grunde liegende historische Person sei?" Am wahrscheinlichsten findet Pfleiderer Notter's Ansicht, wonach Matelda keine andere als die *Donna gentile* der *Vita Nuova* sei.

[8]) Zu Purg. XXVIII, 40 (S. 638 der Octavausgabe).

Digitized by Google

zweiten Bandes der Leipziger Ausgabe äusserte er sich über die Ergebnisse jener Abhandlung in wesentlich zustimmendem Sinne[9]) und in der neuen Auflage seiner Uebersetzung hat er zu Purgatorio XXVIII, 40 einen längern Excurs beigefügt[10]), der jener Abhandlung fast Schritt für Schritt folgt und dessen Resultate nicht sehr wesentlich davon abweichen. Ich werde auf diesen Excurs noch später zurückkommen. Ferner ist Schuchardt zu nennen, der ebenfalls mit den negativen, zum Theil auch mit den positiven Resultaten jener Abhandlung einig zu sein erklärt.[11]) Auch in Italien hat man wenigstens so viel zugegeben, dass die Sache der Markgräfin von Tuscien nunmehr als verloren zu betrachten sei.[12]) Nirgends hingegen ist auch nur der Versuch gemacht worden, die eine oder die andere der verschiedenen vorhin genannten Matelden, welche aus Dante's Gedicht hinausgewiesen wurden, zu retten. Nur die eine unter ihnen, die gewiss am allerwenigsten das Recht hat, als Dante's Matelda angesehen zu werden, die Enkelin Widekind's hat ihren alten Kämpen noch nicht verloren. Derselbe steht aber ziemlich ein-

---

[9]) Allgemeine Zeitung, 1875, Beilage Nr. 229, S. 3602: "Aus dem Purgatorio verdient besonders hervorgehoben zu werden der ausführliche und ebenso eingehende, als namentlich in seiner Polemik überzeugende, Excurs zum XXVIII. Gesang über die Bedeutung der Matelda. Auch an meinem Theil halte ich dafür, dass eine anmuthige Florentinerin Zeitgenossin des Dichters, vermuthlich aus dem Kreise der Freundinnen Beatrice's, der Kern ist um den die allegorische Matelda sich krystallisirt hat."

[10]) II, 220—226.

[11]) Zarncke's Literarisches Centralblatt, 1877, Nr. 5, S. 153: "In dem Excurs über Matelda ... gehen wir mit dem Herausgeber ohne Widerspruch, soweit er die Matelda zwar als eine wirkliche Persönlichkeit betrachtet, aber als eine, die nicht in der allgemeinen Geschichte, sondern nur in Dante's Privatleben eine Rolle gespielt hat."

[12]) *Nuova Antologia.* Serie II, Vol. II, S. 201 (Mai-Heft 1876): "*Ad ogni modo sia questa o quella la Matelda dantesca fra le tante che vengono proposte, come si vede dalle più che venti fitte pagine, che lo Scartazzini consacra all' esame critico della controversia, certo è che la causa della Gran Contessa appare omai quasi perduta.*"

Digitized by Google

sam da und hat sehr wenig Aussicht, Anhänger für seine Ansicht zu gewinnen.

So weit wären wir also gekommen, dass man nunmehr einzusehen und zuzugeben beginnt, Dante's Matelda müsse in dem engen Kreise der Freundinnen Beatrice's gesucht werden. Da der kritisch-negative Theil des erwähnten Excurses so weit ersichtlich allgemeine Zustimmung gefunden hat, scheint es nunmehr überflüssig, gegen jene sieben Matelden weiter zu kämpfen. Gegen Todte führt man keinen Krieg. Nur wenn man die eine oder die andere wieder auferwecken wollte, werde ich noch auf dem Platze sein und den Schlachtruf ertönen lassen: Was todt ist, soll todt bleiben. Hier beschränke ich mich daher auf wenige kritische Bemerkungen, um sodann die positiven Resultate meiner Untersuchungen nochmals darzustellen, zu begründen und gegen etwaige bis dahin gemachte Einwürfe zu vertheidigen.

Drei Fragen sind es, welche bei der Matelda im göttlichen Hain auf den Höhen des Büsserlandes in Betracht kommen. Erstens: Ist Dante's Matelda eine blosse Personification, oder ist sie zugleich eine reale Gestalt? Zweitens: Wenn sie eine reale Gestalt ist, wo haben wir sie, in der Geschichte oder in der Umgebung des Dichters, zu suchen — mit andern Worten: Wer ist diese Matelda? Drittens: Welches ist die allegorische Bedeutung der Matelda? Die Beantwortung dieser drei Fragen bezeichnet den Gang der Untersuchung.

Was die erste dieser drei Fragen anlangt, ist man so ziemlich darüber einig, dass Matelda eine historische Person sei, welche der Dichter mit allegorischer Bedeutung bekleidet hat. Nur Wenige halten sie für eine blosse Abstraction. Als zu diesen Wenigen gehörend, wird in der Leipziger Ausgabe[13]) zuerst Brunone Bianchi genannt. In seinem Commentar zur *Divina*

[13]) II, S. 598.

Digitized by Google

Commedia und zwar in der von mir früher benutzten Ausgabe vom Jahre 1863 hatte Bianchi in der That geschrieben: "*Questa Matelda è posta per figura della vita attiva. Che nel senso letterale sia la contessa Matilde di Toscana non par probabile, perchè Dante cantore dell' Impero e sostenitore de' diritti imperiali, difficilmente avrebbe messo in sì bella luce una donna, che ognuno sa quanto fu tenera del Papa a danno dell' imperatore, e come poi lasciò tutt' i suoi Stati alla Chiesa. Ma se questa non è, mal si può indovinare chi sia; e credo bisognerà ritenerla come pura idea.*[14]) Also: weil Dante's Matelda nicht wohl die Markgräfin von Toscana sein kann und es sonst nicht leicht ist zu errathen, wer sie sei, darum muss sie eine blosse Idee sein! Es liegt doch auf der Hand, dass dieser Grund keiner ist. Auch wenn wir wirklich gar nicht zu errathen vermöchten, wer diese Matelda sei, würde uns dieser Umstand noch keineswegs zu der Annahme berechtigen, dass sie nichts anderes als eine blosse Abstraction, als eine rein allegorische Gestalt sei. Brunone Bianchi ist übrigens selbst von dieser Ansicht zurückgekommen. In der Ausgabe vom Jahre 1868, der letzten, die er besorgt hat, ist er zum Verfechter der leiblichen Realität der Matelda geworden[15]), und gesellt sich zu der grossen Schar derer, welche in derselben Gregor's VII. Freundin wiederfinden. Barelli bleibt gleichfalls bei der blossen allegorischen Bedeutung stehen, führt aber nicht blos keine Gründe für die Annahme, dass Dante's Matelda reine Abstraction sei, an, sondern er spricht eine solche Annahme nicht einmal aus, sodass man vermuthen kann, er habe sich einfach mit dieser Frage nicht befassen

---

[14]) S. 487 zu Purg. XXXIII, 119.

[15]) "*Ma poichè abbiamo veduto che tutte le altre donne introdotte da Dante ad agire nel Poema come idee, sono state prima persone storiche quali Maria Vergine, Santa Lucia, Rachele ecc. è da credere che anche Matelda sia tale.*" *Divina Commedia*, 7. Aufl., (Florenz 1868), S. 499. 500, zu Purg. XXXIII, 119.

Digitized by Google

wollen.[16]) Der Dritte im Bunde, Hermann Grieben, sagt einfach: "Die alten Ausleger waren der Meinung, dass diese Mathilde die Markgräfin von Toscana sei. Das ist aber unmöglich, weil ja diese gerade das gethan, was Dante so schwer verdammt. Wahrscheinlich ist die schöne Frau eben nur das Sinnbild geläuterter Erkenntniss *(mathesis)*."[17]) Das wäre, soweit mir bekannt, alles, was für jene Annahme bis dahin geltend gemacht wurde.

Man sieht, dieselbe steht auf sehr schwachen Füssen. Eigentliche Gründe werden keine dafür angeführt und so haben wir auch keine zu widerlegen. Es fehlt dagegen nicht an Beweisen, um die leibliche Realität der Matelda zu zeigen. Dafür spricht schon ihr Name, — ein Name, der unter den Lebenden auch in jener Zeit keineswegs ungebräuchlich war. "Matelda's Name", sagt Goeschel[18]) mit Recht, "weiset nach der bestimmten Theorie des Dichters, auf eine buchstäbliche Wirklichkeit aus der untern Gemeinde. So wenig wie Lucia (Inf. II, 100, Purg. IX, 55, Par. XXXII, 137, Conv. III, 5), so wenig ist Matelda ein blosser Name für die abstracte Allegorie." Es ist in der That die Art des Dichters, reale Persönlichkeiten (wie z. B. Virgil, Beatrice, Lucia, Cato u. s. w.) mit allegorischer Bedeutung zu bekleiden, nicht aber umgekehrt rein allegorischen Gestalten einen Namen aus der Wirklichkeit beizulegen. Nirgends in der ganzen *Commedia* begegnen wir einer solchen Gestalt, die einen irdischen Namen trüge. Die drei und vier Frauen (Purg. XXIX, 121 fg.), die Symbole der sieben Tugenden, werden nicht etwa durch Namen, sondern einzig durch ihre Zahl und durch die Farben ihrer Kleidung bezeichnet und von einander unterschieden, im Uebrigen treten sie ohne irdischen Na-

---

[16]) Barelli, *L'Allegoria della Divina Commedia* (Florenz 1864), S. 144 fg.

[17]) Grieben, Dante Alighieri. Studie (Köln 1865), S. 68.

[18]) Vorträge und Studien über Dante Alighieri (Berlin 1863), S. 89.

Digitized by Google

men auf. Matelda hat dagegen einen menschlichen Namen; denselben muss sie aus der Welt mit hinüber gebracht haben und muss sie daher eine historische Person sein.[19])

Es ist allerdings zuzugeben, dass Matelda's Züge, wie ich bereits im mehrerwähnten Excurs hervorhob, nicht so deutlich, noch so charakteristisch sind, dass wir sie sofort wieder zu erkennen vermöchten. Sie hat etwas Geistiges, etwas Aetherisches, diese Gestalt, und dies scheint sie freilich der gemeinen Wirklichkeit zu entrücken. Aber was beweist das? Doch nichts mehr, als dass wir die Matelda nicht unter den historischen Persönlichkeiten zu suchen haben, deren Züge in der Weltgeschichte aufbewahrt worden sind. Dass sie aber überhaupt keine reale Persönlichkeit sei, könnte nur dann angenommen werden, wenn ihr Bild gar keine menschlichen Züge an sich tragen würde. Dem ist aber nicht also. Die Zeichnung ihres Charakters weist Züge auf, welche, wie Boehmer sehr richtig sagt[20]), nicht aus dem Wesen einer allegorischen Figur hervorgehen würden, sondern nur willkürlich könnten hineingetragen worden sein.

Dante's Matelda muss also eine historische Person sein. Aber wer ist sie? Damit kommen wir zu unserer zweiten Frage. Wo haben wir sie zu suchen? Wo finden wir sie?

Bevor wir diese Frage beantworten, wollen wir uns ihr Bild, wie es Dante gezeichnet hat, näher ansehen.

Erstens: **Dante's Matelda strahlt in der Schönheit und Blüte der Jugend.** Des Dichters Schilderung lässt durchaus keinen Zweifel darüber aufkommen. Man lese die bezüglichen Verse (Purg. XXVIII, 37—75) und man wird sich von der Richtigkeit dieses Satzes sofort überzeugen. Sie geht singend einher und wählt sich Blumen aus, — eine Beschäftigung, welche sich sehr wohl für ein junges Mädchen, nicht

---

[19]) Vgl. Goeschel, a. a. O., S. 88.
[20]) Dante-Jahrbuch, III, 101.

Digitized by Google

aber für eine ehrwürdige Matrone ziemt. Dante redet sie "schönes Weib" *(bella donna)* an: eine sehr passende Anrede, wenn er ein junges Mädchen vor sich hatte, höchst unpassend dagegen, wenn er sich einer ältern Dame gegenüber befand, höchst unpassend auch einer Ordensschwester gegenüber. Ihr Anblick erinnert Dante an Proserpina in dem Momente, da sie von Pluto geraubt ward. Auch das setzt schlechthin voraus, dass diese Matelda weder eine ehrwürdige Matrone noch auch eine Ordensschwester, sondern ein schönes junges Mädchen ist. Sie wendet sich auf den rothen und gelben Blumen zu dem Dichter

So wie beim Tanze sich ein Mägdlein wendet,
Die Sohlen hart am Grund und aneinander,
Und einen Fuss kaum vor den andern setzet.[21])

Wem in aller Welt wird es je einfallen, eine ältere Dame oder eine Nonne mit einem tanzenden Mägdlein zu vergleichen? Schon dieser Eine Vergleich würde völlig hinreichen, unsern Satz, dass Dante's Matelda ein Mädchen in der Blüte der Jugend ist, vollständig zu beweisen. Aber es folgt noch ein zweiter Vergleich. Matelda wendet sich zum Dichter — der Jungfrau, welche sittsam den Blick zu Boden schlägt, in Allem gleichend[22]), eine Vergleichung, welche hinwiederum nur auf ein junges Mädchen passt.

Unser erster Satz dürfte somit bewiesen, vollständig bewiesen

---

[21]) Purg. XXVIII, 52 fg.:

Come si volge, con le piante strette
A terra ed intra sè, donna che balli,
E piede innanzi piede appena mette,
Volsesi in sui vermigli ed in sui gialli
Fioretti verso me — — —

Im Text nach der Uebersetzung von Witte.

[22]) Ebenda Vers 56. 57:

— — — non altrimenti
Che vergine, che gli occhi onesti avvalli.

Digitized by Google

sein. Dante's Matelda ist also ein junges, schönheitsstrahlendes Mädchen. Was folgt aber daraus? Einfach, dass weder die Markgräfin von Toscana, noch die Tochter des sächsischen Grafen Dietrich, weder die Benedictinerin im Kloster Helfta, noch ihre Ordens- und Namensschwester Dante's Matelda sein können. Mathilde von Toscana war geboren im Jahre 1046 und starb 1115 im Alter von 69 Jahren. Und sie sollte die Frau sein, die Dante als "schönes Weib" anredet, deren Anblick ihn an Proserpina erinnert, die er mit einem tanzenden Mägdlein und mit einer Jungfrau vergleicht, welche die Augen sittsam niederschlägt?! Welche Monströsität! Die Mutter Otto's des Grossen war seit 909 mit König Heinrich I. von Deutschland vermählt und starb am 14. März 968. Sie musste also in einem Alter von etwa 80 Jahren stehen. Und das sollte Dante's Matelda sein?! Mechthild von Magdeburg starb um 1277 im Alter von 65 Jahren.[23]) Und eine fünfundsechzigjährige Nonne sollte das schöne Weib, dem tanzenden Mägdlein gleich, sein?! Mechthild von Hackeborn wurde über 50 Jahre alt.[24]) Und sollte etwa diese mehr als funfzigjährige Nonne Dante's Matelda sein?! Ich wiederhole es kühnlich: alle diese Annahmen sind monströs, sie grenzen an Absurdität und Lächerlichkeit. Hätten sich doch die Forscher die Mühe genommen, zuerst das Bild, welches Dante von seiner Matelda entwirft, etwas genauer anzusehen, sie würden schwerlich auf solche Abwege gerathen sein. Wäre Dante's Matelda eine von diesen Vieren, er würde sie uns ganz anders

---

[23]) Vgl. Preger, Dante's Matelda. (München 1873), S. 21.

[24]) Vgl. Das Buch der Geistlichen Gnaden u. s. w., Cap. I (bei Lubin, *La Matelda di Dante.* Graz 1860, S. 59): "Doch die Ding, so ihr der Herr vnder der Zeit, biss sie ihres Alters fünfzig Jahr alt war, hat offenbaret u. s. w." Uebrigens ist diese Mechthild erst um 1310 gestorben (vgl. Preger, a. a. O., S. 12) und kann schon desshalb Dante's Matelda nicht sein, da er in den jenseitigen Reichen nur Leuten begegnet, die bereits vor der Epoche seiner Vision (1310) verstorben waren. Inf. XXXIII, 118 fg. bildet hiervon die einzige Ausnahme, die aber auch als solche bezeichnet wird.

Digitized by Google

geschildert haben, würde sie uns als eine ehrwürdige Matrone vorgeführt haben

> Nach ihrem Aussehn solcher Ehrfurcht würdig,
> Wie grössre nie ein Sohn der Mutter schuldet.[25])

Doch ich will den Gegnern zu Hülfe kommen und ihnen eine Thüre öffnen, durch welche sie hinausschlüpfen können. Wir befinden uns ja mit unserm Dichter nicht im diesseitigen Leben, sondern im jenseitigen. Dante wird also wohl in Bezug auf die äussere Gestalt der Bewohner der jenseitigen Reiche den Vorstellungen der Meister, denen er sonst zu folgen pflegt, sich angeschlossen haben. Und haben die Scholastiker nicht gelehrt, dass die Seligen alle im Jugendalter auferstehen werden? Da schlage man den Heiligen von Aquino auf, er sagt ja: "*Homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.*"[26]) Demnach werden auch die in vorgerücktem Alter verstorbenen Frauen im Jenseits gleichwohl in der Blüte der Jugend erscheinen und Dante's Matelda kann im Jenseits ein schönes junges Mädchen sein, obwohl sie nicht eben mehr jung war, als sie von dieser Welt schied.

Leider muss ich aber diese Thüre, welche ich den Gegnern grossmüthig geöffnet, schon wieder zuschliessen. Denn bereits der Aquinate versperrt diesen Ausweg, indem er unmittelbar nach den angeführten Worten fortfährt: "*Aetas senectutis habet*

---

[25]) Purg. I, 32. 33 (nach Witte's Uebersetzung).

[26]) Thomas von Aquino, *Summa theologiae*, P. III, Suppl. qu. LXXXI art. 1.

Digitized by Google

reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit, sed non manebit senectutis defectus." Nur die Gebrechen des Alters streifen also die Seligen im Jenseits ab, nicht aber das Ehrfurchtgebietende desselben. Sonach hätte Dante, auch wenn er dem Aquinaten gefolgt wäre, gleichwohl eine ehrwürdige Matrone, nicht aber ein junges, schönes, einem tanzenden und sittsam erröthenden Mädchen gleiches Weib schildern sollen, falls er an eine jener vier Matelden dachte. Ferner haben wir es in Dante's Gedicht noch nicht mit den Auferstehungsleibern, von welchen allein der Aquinate redet, zu thun, sondern eben nur mit den Seelen und deren Schatten. Diese erscheinen überall in der *Divina Commedia* in dem Alter, d. h. in der Gestalt, in welcher sie aus der Welt geschieden sind, und nirgends ist auch nur die leiseste Spur davon zu entdecken, dass die Alten sich verjüngt, die Kinder das Jugendalter erreicht hätten. Im Gegentheil, Dante unterscheidet einmal ausdrücklich unter den Schaaren Kinder, Frauen und Männer[27]) und schildert den Cato als einen ehrwürdigen "Greis", dessen langer Bart und Hauptlocken gemischt sind mit weissen Haaren.[28]) Also kommen wir zu dem Resultat:

Dante's Matelda ist ein junges, schönheitstrahlendes Mädchen;

Die Markgräfin von Toscana, die Mutter Otto's I., die zwei Ordensschwestern von Helfta wären ältere Frauen;

Daher können diese Dante's Matelda unbedingt nicht sein.

Aber Dante's Matelda ist nicht allein ein junges, sie ist auch

Zweitens: **ein Liebe erfülltes Mädchen.** Auch hier-

---

[27]) Inf. IV, 30.

[28]) Purg. I, 34 fg.

Digitized by Google

über lässt Dante's Schilderung schlechthin keinen Zweifel aufkommen. Jenem Aussehen nach, das von dem Herzen Zeugniss pflegt zu geben, wärmt sich Matelda an der Liebe Strahlen (Purg. XXVII, 43 fg.) und der Dichter sagt es ihr selbst — das sein erster Gruss an sie. Dass sie die Augen erröthend niederschlägt, ist ebenfalls sehr bezeichnend. Und wie sie dieselben, um den Dichter zu erfreuen, wieder aufschlägt, da vergleicht er sie mit der von Amor's Pfeil verwundeten und für Adonis entbrennenden Venus (Purg. XXVIII, 64 fg.) und sich selbst mit Leander, welcher der Welle zürnt, die ihn von seiner Geliebten trennt (ebenda, Vers 71 fg.). Ihr Gesang ist der einer *Donna innamorata* (XXIX, 1) ähnlich. Also ist sie selbst ein Liebe erfülltes Mädchen. Wem könnte es nun je einfallen, bei solchem Grusse und solchem Vergleiche an die Markgräfin von Toscana, an die greise Mutter Otto's des Grossen oder an eine ehrwürdige Nonne zu denken? Stehen nicht derartige Ansichten mit den elementarsten Regeln der Aesthetik, der Poesie, der Auslegung u. dgl. in directestem Widerspruch? Nein, dieses Bild, wie Dante es gezeichnet hat, kann das Bild einer jener vier Matelden unbedingt nicht sein. Wir müssen Dante's Matelda durchaus anderswo suchen.

Wo die Dinge so stehen, da nützt es wirklich blutwenig, die stupendeste Gelehrsamkeit aufzubieten, um nachzuweisen, dass der Dichter das Buch dieser oder jener Mechthild gekannt und benützt habe. Ich kann noch nicht einräumen, dass der Beweis dafür erbracht worden sei. Erinnert auch Manches in dem einen oder andern Buche an Dante, so folgt daraus noch lange nicht, dass er es wirklich gekannt. Es handelt sich um Ideen und Vorstellungen, die wir in der mystischen Literatur jener Zeit überall wiederfinden, — Ideen und Vorstellungen, wovon die Zeit gleichsam schwanger ging. Aber selbst wenn Dante das Buch der jüngern oder der ältern Mechthild gekannt hätte, nach welcher Logik folgt denn aus dieser Bekanntschaft mit

Digitized by Google

einem Buche, dass er die Verfasserin desselben zum Prototyp für seine Matelda genommen? Er hätte also ein Buch gelesen, das ihm zufällig in die Hände gekommen, das Buch gefällt ihm, er benutzt Einiges daraus für sein Gedicht und zum Dank dafür theilt er in demselben der ihm anderweitig absolut unbekannten Verfasserin eine nicht unwichtige Rolle in seinem Gedichte zu. Wer eine solche Vorstellung zu vollziehen im Stande ist, der mag es nur ganz ruhig thun; meinerseits muss ich aufrichtig gestehen, dass mein Gehirn nicht dazu organisirt ist und dass ich auch keine Lust verspüre, derartige Hypothesen ernstlich zu bekämpfen.

Die angeführten zwei Argumente sind bereits entscheidend. Es gibt aber derer noch mehr, welche die Unrichtigkeit jener Hypothesen zeigen. Man wird allgemein und ohne irgendwelche Widerrede zugeben, dass Dante keine jener vier Matelden, weder die zwei Fürstinnen noch die zwei Nonnen persönlich gekannt haben kann. Wie nun, wenn die ganze Art, mit welcher Dante seine Matelda einführt und von ihr spricht, persönliche Bekanntschaft aus dem Erdenleben her voraussetzte? Fielen dann nicht jene Hypothesen von selbst dahin? Es hat sich uns bisjetzt ergeben, dass Dante's Matelda ein junges, schönes, Liebe entbranntes Mädchen ist. Wir kommen nun zu einem dritten Punkte, der uns erleichtern wird, die wirkliche Matelda Dante's aufzufinden. Ich behaupte nämlich und behaupte es mit voller Ueberzeugung und mit aller Zuversicht:

Matelda und Dante sind alte Bekannte. Er kennt sie, sie kennt ihn sogleich. Ueberall auf seiner poetischen Wanderung, wo immer er sich mit Geistern begegnet, die er nicht im diesseitigen Leben gekannt, verlangt er vor allem, ihren Namen zu erfahren, zu wissen, wer sie einst auf Erden gewesen. Nur wo er auf Bekannte trifft, unterlässt er die Frage nach dem Namen. Mit Matelda unterhält er sich lange, ohne dass es ihm irgendwie einfiele, nach ihrem Namen sich zu erkundigen. Diess

Digitized by Google

setzt voraus, dass er nicht danach frägt, weil er ihn bereits kennt. Und dass er ihn schon kennt, ergibt sich aus der einzigen Stelle, wo sie genannt wird (Purg. XXXIII, 119 fg.) — "Was für ein Wasser strömt von Einem Ursprung Hier aus, um dann sich von sich selbst zu scheiden?" So frägt er, an der Quelle der Paradiesesströme angelangt, seine Beatrice. Und diese erwidert: "Bitte Matelda, dass sie es dir sage." Obwohl ausser Beatrice und Matelda auch noch die sieben symbolischen Frauen um ihn her sind, fragt der Dichter doch nicht: Wer ist diese Matelda? Er hört den Namen zum ersten male und weiss doch, wer gemeint ist. Also kennt er den Namen bereits. Aber woher kennt er ihn, da er ihn doch noch nicht gehört hat? Auf diese Frage gibt es nur Eine Antwort, nämlich: Er kennt ihn von ihrem Erdenleben her.

Auch die Begegnungsscene zwischen Dante und Matelda an Lethes Ufern ist nur unter der Voraussetzung, dass sie nicht zum ersten male einander sehen, begreiflich und erklärlich. Freilich, das muss bereitwilligst eingeräumt werden, diese Begegnung ist nicht so deutlich und bestimmt als Erkennungsscene geschildert, wie etwa die Begegnung mit Brunetto Latini im siebenten Höllenkreise (Inf. XV, 22 fg.), oder mit Forese Donati auf der sechsten Stufe des Reinigungsberges (Purg. XXIII, 40 fg.), oder gar mit Beatrice im irdischen Paradiese; Matelda's Erscheinung ist nicht so ausdrücklich als Wiedersehen bezeichnet.[29]) Ein Zeichen früherer Bekanntschaft wird hier nicht wie sonst gegeben. Es ist als hätte der Dichter mit bewusster Absicht dieses holde Weib verschleiert halten, seinen Lesern nicht sagen wollen, wer sie eigentlich ist. Gleichwohl deutet alles bei dieser Begegnungsscene auf ein früheres Verhältniss. Während sonst auf seiner Wanderung die Seelen sich nach ihm zu erkundigen pflegen, wer er sei und von wannen er komme, begrüsst ihn Matelda als

[29]) Vgl. Goeschel, a. a. O., S. 99 fg.

Digitized by Google

einen Bekannten, und wie ein alter Freund und Vertrauter bittet er sie, ihm näher zu kommen. Obwohl nur drei Schritte von ihr entfernt (Purg. XXVIII, 70 fg.), zürnt er doch der Welle, die gleichsam eine Scheidewand zwischen ihm und ihr bildet. Wie lässt sich dieses brennende Verlangen in ihrer unmittelbaren Nähe sich zu befinden, erklären, wenn das Weib, das drüben am andern Ufer lieblich singt und Blumen pflückt, ihm persönlich unbekannt ist? Wie erklärlich hingegen und natürlich ist dasselbe, wenn Dante jenes holde Weib von früher her kennt! Und setzt der Vergleich mit Leander nicht bestimmt ein früheres Verhältniss voraus? Wie unglücklich und unpassend wäre derselbe, wenn ein solches Verhältniss nie bestanden hätte! Dass Matelda zuerst die Augen erröthend niederschlägt, sie dann liebestrahlend auf ihn richtet und ihn hold anlächelt — was setzt das wieder voraus? Man möchte fast versucht sein zu antworten, das setze ein noch viel innigeres, früheres Verhältniss als der blossen Bekanntschaft und Freundschaft voraus. Und wirklich hat Notter einer solchen Versuchung nicht Widerstand leisten können, indem er bestimmt die Matelda zur Geliebten Dante's macht. "So spricht", sagt er[30]), "nur persönliche Liebe, verschieden von jener Liebe ohne Herz, die in dem Verhältniss zu Beatricen vorgewaltet zu haben scheint, und selten wird solche persönliche Glut ergreifender und schöner geschildert worden sein." Wir können beifügen, so wie Matelda gegen Dante sich benimmt, so wie sie handelt, handelt nur persönliche Liebe. Mit Freuden zeigt sie sich bereit, alle seine Wünsche zu befriedigen. Sie wandert gleichen Schrittes mit ihm dem heiligen Strome entlang, sie antwortet liebevoll auf alle seine Fragen, macht ihn aufmerksam auf das, was sich ereignet, fühlt Mitleid mit ihm, als er unter der Last von Beatrice's Vorwürfen fast zusammenbricht, vermittelt gewissermassen seine Aussöhnung mit ihr und bleibt

[30]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erklärt, II, 363.

Digitized by Google

bei ihm allein, als er eingeschlummert ist und die Andern sich entfernt haben. Auf eine frühere Bekanntschaft, auf ein intimes Verhältniss vom Erdenleben her deuten auch Beatrice's Worte: "Sieh aber Eunoè, die dort entspringet; zu dieser führ' ihn so wie Du gewohnt bist, Ihm die erlahmte Kraft neu zu beleben" (Purg. XXXIII, 127—129). Es ist allerdings wahr, sämmtliche Ausleger alter und neuer Zeit, sofern sie diese Stelle nicht stillschweigend übergehen, oder sich mit blossem Allegorisiren begnügen, nehmen an, der Sinn dieser Worte sei: "Erneue die erstorbene Kraft ihm wieder, so wie Du gewohnt bist zu thun mit allen Seelen, die hier oben anlangen"[31]), eine Annahme, welche Witte auch noch in der dritten Auflage seiner Uebersetzung festhält, indem er bemerkt: "Hiernach ist die Annahme kaum abzulehnen, dass es Matelda obliegt, jede geläuterte Seele, bevor sie zum himmlischen Paradiese emporschwebt, aus Eunoè trinken zu lassen."[32]) Aber eine solche Annahme ist keineswegs eine "kaum abzulehnende", sondern eine geradezu unmögliche. Denn von den andern Seelen ist an jener Stelle ganz und gar nicht die Rede; die Worte: *E, come tu sei usa, la tramortita sua virtù ravviva* besagen schon grammatisch nichts Anderes als: "Belebe aufs Neue seine erlahmte Kraft, wie Du's gewohnt bist", und deuten offenbar auf ein (früheres) Verhältniss zwischen Matelda und Dante, nicht aber zwischen Jener und den gereinigten zum Himmel emporschwebenden Seelen, die keiner weitern Führung und Leitung bedürfen und deren *virtù* doch gewiss keine *tramortita* ist. Sodann vergisst man, indem man annimmt, es liege Matelda das Amt ob, alle zum Himmel emporschwebenden Seelen aus Eunoè trinken zu lassen und sie zur Hüterin des irdischen Paradieses macht, ein paar Kleinigkeiten, die nicht so ohne wei-

---

[31]) Den nähern Nachweis siehe in meinem Commentar, II, 798, wo einige Dutzend Ausleger namentlich angeführt sind.

[32]) II, S. 254, zu Purg. XXXIII, 128.

Digitized by Google

teres übersehen werden dürfen. Erstens: Soll denn Matelda so lange vom himmlischen Paradiese ausgeschlossen sein, bis die allerletzte gerettete Seele aus Eunoè getrunken haben wird? Und zweitens: Wer verwaltete denn dieses Amt der Matelda, bevor sie selbst aus der Erde schied? Sie ist ja nicht immer dort gewesen und der Dichter hätte somit vergessen uns zu sagen, wessen Amtsnachfolgerin sie geworden! Das Wahre ist, dass er mit keiner Silbe von einem solchen Amte spricht, welches seiner ganzen Anschauung zufolge höchst überflüssig sein würde. In Summa: jene Worte enthalten einfach den Gedanken, dass Matelda Dante's erlahmte Kraft zu verjüngen pflegte, setzen also eine frühere Bekanntschaft zwischen Dante und Matelda voraus.

Goeschel war meines Wissens der erste, der auf diesen Punkt aufmerksam machte.[33]) In Goeschel's Fusstapfen sind Notter[34]) und neulich auch Witte[35]) getreten. Ich selbst habe diese Ansicht eingehender zu begründen versucht.[36]) Hingegen ist mir bis dahin nicht bekannt geworden, dass irgendein Versuch gemacht worden wäre, dieselbe zu widerlegen, was allerdings nicht eben leicht sein dürfte. Es darf sonach behauptet werden, dass dieser Satz, dass nämlich Dante und Matelda alte Bekannte sind, nunmehr als feststehend anzusehen ist. Steht aber derselbe fest, so folgt daraus, dass weder die Markgräfin noch die Königin, weder die ältere noch die jüngere Mechthildis Dante's Matelda sein können. Auch die Ansicht, dass Dante, durch ungenaue Mittheilungen verleitet, die beiden Mechthilden von

---

[33]) Vorträge und Studien, S. 98—100.

[34]) A. a. O., II, 361 fg.

[35]) Dante Alighieri's Göttliche Kommödie, 3. Aufl., II, 223: "Dem Dichter, gegen den Beatrice nur ganz zu Ende und beiläufig den Namen Matelda nennt, erscheint das holde Weib von Anfang an als bekannt, wie er auch demnächst nicht im Zweifel ist, wen Beatrice mit jenem Namen bezeichne."

[36]) In meinem Commentar, II, 609—611.

Digitized by Google

Helfta für Eine Person gehalten und zur Einen Matelda verschmolzen habe, ist hierdurch schlechthin ausgeschlossen.

Auch auf einen weitern Umstand hat der mehrerwähnte Excurs in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* aufmerksam gemacht, nämlich dass das Verhältniss zwischen Beatrice und Matelda, wie wir es im irdischen Paradiese finden, ein Freundschaftsverhältniss zwischen beiden Frauen schon im diesseitigen Leben voraussetzt. Da auch hiergegen keine Einwendung erhoben wurde, so glaube ich darauf verzichten zu dürfen, die dort für diese Ansicht geltend gemachten Gründe nochmals an- und auszuführen und verweise auf das dort Gesagte. Bis dahin kann auch dieser Punkt als vorläufig feststehend gelten.

Dante's Matelda ist also ein junges, liebentbranntes, mit dem Dichter sowohl als auch mit Beatrice vom Erdenleben her bekanntes und vertrautes Mädchen. Es fragt sich nun: Wo haben wir sie also zu suchen?

Als Antwort auf diese Frage ergibt sich, dass wir Dante's Matelda nicht in der allgemeinen Geschichte, sondern im Kreise der mit Dante gleichzeitig lebenden und mit ihm bekannten Florentinerinnen, unter den Freundinnen Beatrice's oder doch unter denjenigen zu suchen haben, die gleichzeitig mit ihr und am selben Orte lebten. Diesem Ergebniss stimmen, wie wir gleich im Anfang sagten, in der neuesten Zeit die gründlichsten Forscher bei, sodass wir hoffen dürfen, dass sich alle soweit einigen werden.

Nun entstehen aber die weitern Fragen: Können wir hoffen, Dante's Matelda in der *Vita Nuova* oder in einem andern Werke Dante's wiederzufinden? Und wenn ja, welche unter den dort erwähnten Frauen möchte am ehesten berechtigt sein, die Ehre, Dante's Matelda zu sein, für sich in Anspruch zu nehmen?

Kein Zweifel, wäre in der *Vita Nuova* oder in einer andern Schrift des Dichters eine Matelda erwähnt, die mit ihm und mit Beatrice bekannt und befreundet gewesen, alle Ausleger ohne

Digitized by Google

Ausnahme würden in ihr die *Donna soletta* des irdischen Paradieses gesehen haben. Leider kommt aber der Name in den übrigen Schriften Dante's nicht vor. Wohl aber finden wir einige Damen in der *Vita Nuova*, deren Name nicht genannt ist. Ist vielleicht eine von diesen die *Donna soletta*?

Man hat ganz kürzlich einen Zweifel darüber geäussert, ob es gelingen könne, Dante's Matelda in irgendeiner der in der *Vita Nuova* erwähnten Frauen nachzuweisen.[37]) Ich muss zugeben, dass dieser Zweifel bis zu einem gewissen Grade berechtigt ist. Es wird wohl niemals gelingen, mit Evidenz nachzuweisen, dass eine bestimmte in der *Vita Nuova* erwähnte Persönlichkeit die Matelda im irdischen Paradiese sei. Wir müssen uns hier mit einem Wahrscheinlichkeitsbeweise begnügen. Lässt sich aber auch nur ein solcher leisten? Ich denke wohl.

Die Erzählung der *Vita Nuova* hebt bekanntlich mit dem neunten Lebensjahre des Dichters an und reicht bis über den Tod Beatrice's hinaus, vielleicht bis zum Jahre 1300.[38]) In dieser Schrift will Dante, nach seiner bestimmt ausgesprochenen Absicht, das aufzeichnen, was sein Gedächtniss von der Geschichte

---

[37]) Zarncke's Literarisches Centralblatt, 1877. Nr. V, S. 153: "Warum muss die Dame, welche in der *Donna soletta* verherrlicht wird, durchaus in der *Vita Nuova* oder überhaupt einem andern Werke Dante's vorkommen? Indem man überall nach den Absichten des Dichters fragt, sollte man doch etwas häufiger danach fragen, ob der Dichter die Absicht gehabt hat, eine in weiterm Kreise verständliche Anspielung zu machen, ob er nicht vielmehr nur zu eigener Lust eine persönliche Erinnerung eingewoben hat. Der Versuch, auch wider den Willen des Dichters den Schleier zu lüften, fördert zwar und ist bei Neuern oft von Erfolg gekrönt worden: wird ein Gleiches bei Dante der Fall sein?"

[38]) Vgl. Witte, Dante Alighieri's lyrische Gedichte (Leipzig 1842), II, 7 fg. Dessen: Dante-Forschungen, S. 82. 148. Dessen: *Vita Nuova di Dante Alighieri* (Leipzig 1876), S. XIII. Lubin, *Intorno all' epoca della Vita Nuova* (Graz 1862), S. 27 fg. Wegele, Dante Alighieri's Leben und Werke. 2. Aufl., S. 108. D'Ancona, *La Vita Nuova di Dante Alighieri* (Pisa 1872), S. 122 fg. Mein Dante Alighieri, S. 300 fg.

Digitized by Google

seines durch die Liebe zu Beatrice gleichsam wiedergeborenes Leben behalten hat. Es werden in dieser Schrift mehrere Frauen erwähnt, die zu ihm oder zu Beatrice in Beziehungen gestanden, darunter auch solche, die in dieser Liebesgeschichte eine höchst untergeordnete Rolle gespielt. Wir sahen aber, dass die Matelda des irdischen Paradieses eine Freundin Beatrice's und zugleich eine vertraute Freundin Dante's gewesen sein muss. Beides zusammenhaltend glaube ich schliessen zu müssen:

1) Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Dichter dort, wo er Persönlichkeiten erwähnt, welche zu ihm kaum in Beziehung gestanden und auf sein inneres und äusseres Leben nicht den geringsten Einfluss ausgeübt haben, diese vertraute Freundin, welche nach den letzten Gesängen des Purgatorio in das Geheimniss seiner Liebe sich sehr wohl eingeweiht zeigt, mit Stillschweigen übergangen habe.

2) Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass er die Matelda, seine und Beatrice's Freundin, welche in der Geschichte seiner Jugendliebe eine nicht unwichtige Rolle gespielt zu haben scheint, in der *Vita Nuova* erwähnt hat.

Sonach ist der Ausleger nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet sich in der *Vita Nuova* umzusehen, ob er etwa dort den historischen Prototypus der Matelda zu entdecken vermöge. Dabei ist der Grundsatz zu befolgen, dass nicht eine Dame, welche einen anderen Namen trägt, Dante's Matelda sein kann. Sante Bastiani[39]) hat nämlich die Ansicht aufgestellt und verfochten, Matelda sei keine andere, als die im 24. Capitel der *Vita Nuova* besprochene Giovanna oder Vanna, die Jugendgeliebte von Dante's Freund, Guido Cavalcanti. Diese Ansicht hat viel Blendendes für sich. Dort erzählt Dante, wie er eines Tages Giovanna gegen sich herankommen sah und nennt sie eine edle Frau von vielgepriesener Schönheit *(una gentil donna, la*

[39]) *La Matelda e lo Stazio nella Divina Commedia* (Neapel 1865).

Digitized by Google

quale era di famosa beltade). Wir sahen, dass auch Matelda ein schönheitstrahlendes junges Mädchen ist. Dieser Zug wäre sonach zutreffend. *E fu già molto donna di questo mio primo amico*, fährt Dante fort. Als Guido Cavalcanti's Geliebte mochte sie zugleich auch mit dem intimen Freunde desselben, mit Dante sehr wohl bekannt und etwa auch befreundet sein. Auch hierin stimmt Giovanna mit Matelda überein. Hinter Giovanna sieht Dante seine Beatrice daherkommen. Das veranlasst ihn, über den Namen der ersten zu allegorisiren. Wegen ihrer grossen Schönheit war Giovanna *Primavera* (Frühling) zubenannt. In des Dichters Herzen sprechend sagt nun Amor: *Quella prima è nominata Primavera solo per questa venuta d' oggi; chè io mossi lo impositore del nome a chiamarla così: Primavera, cioè "prima verrà", lo dì che Beatrice si mostrerà dopo l' imaginazione del suo fedele. E se anco vuoli considerare lo primo suo nome, tanto è quanto dire Primavera, perchè lo suo nome Giovanna è da quel Giovanni, lo quale precedette la verace luce, dicendo: "Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini".* Fast möchte man meinen, die Matelda-Scene in der *Divina Commedia* sei eine Wiederholung und Erweiterung eben dieser Scene der *Vita Nuova*. Wie hier Giovanna so geht dort Matelda der Beatrice voran, deren Kommen gleichsam vorbereitend. — *Prima verrà lo dì che Beatrice si mostrerà dopo l' imaginazione del suo fedele:* ist das nicht geradezu eine Weissagung auf Matelda, eine Weissagung dessen, was im irdischen Paradiese geschieht? War nicht das der Tag, da Beatrice ihrem Getreuen (Inferno II, 98) sich zeigen sollte? Und ging ihr nicht Matelda als *Primavera* (Purgatorio XXVIII, 51), als Stimme, die da ruft: Bereitet den Weg des Herrn (Purgatorio XXIX, 15. 61—63) voran? — *Lo suo nome Giovanna è da quel Giovanni, lo quale precedette la verace luce:* und finden wir sie im irdischen Paradiese nicht wieder, diese *verace luce*, welcher eben Matelda vorangeht? Wird nicht Beatrice *splendor di viva luce eterna* genannt (Purgatorio

Digitized by Google

XXXI, 139)? Bildet somit nicht das 24. Capitel der *Vita Nuova* den besten Commentar zur Matelda-Scene im irdischen Paradiese? einen Commentar, der sogar in den einzelnen Ausdrücken mit den dort vorkommenden übereinstimmt?

Blendend, sagte ich. Es lässt sich viel dafür sagen. Ja, sogar Witte ist geneigt, die Ansicht Sante Bastiani's zu der seinigen zu machen.[40]) Allein gewichtige und nicht zu beseitigende Gründe sprechen dagegen. Zunächst die Verschiedenheit des Namens, eine Verschiedenheit, die um so schwerer ins Gewicht fällt, als gerade der Name Giovanna, wie Dante's Allegorisirung derselben in der angeführten Stelle der *Vita Nuova* zeigt, ihm im irdischen Paradiese treffliche Dienste für seine Zwecke geleistet haben würde. Wozu denn diese willkürliche und durch nichts motivirte Namensänderung? Ueberall in seinem Gedichte führt uns Dante die Personen mit ihrem wirklichen Namen vor, nirgends hat er sich erlaubt, denselben zu ändern. Man sagt, Dante gebe in der *Vita Nuova* der Giovanna sowohl als auch seiner Beatrice zwiefache Namen und so sei es nicht unglaublich, dass er im Purgatorio jene Erste unter einem dritten Namen eingeführt habe.[41]) Aber das Gleichniss hinkt, und hinkt etwas zu stark. Es ist erstens nicht richtig, dass Dante jenen beiden Frauen zwiefache Namen gibt. Was Giovanna anlangt, so ist es nicht er, welcher ihr den Namen Primavera gibt, sondern er

---

[40]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, 3. Aufl., II, 234 fg. Nachdem er obige Gründe erwähnt, fährt hier Witte fort: "Mit Beziehung auf den Platz, den Matelda hier einnimmt, werden wir noch in Erwägung zu ziehen haben, wie eben Johannes das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente ist und durch das Untertauchen im Lethe an die Jordanstaufe erinnert werden. Nehmen wir endlich noch hinzu, dass, wie ein von Dante an Guido Cavalcanti gerichtetes Sonett ergibt, jene Giovanna zu Beatrice's vertrauten Freundinnen gehörte, so scheint Alles zusammenzutreffen, um die Vermuthung jenes scharfsinnigen Neapolitaners zu begründen." Scheint allerdings; es ist aber auch nur Schein.

[41]) Witte, a. a. O., S. 225.

Digitized by Google

berichtet nur, sie sei von Andern so zubenannt worden: *E lo nome di questa donna era Giovanna, salvo che per la sua beltade, secondo ch' altri crede, imposto l' era nome Primavera: e così era chiamata* (*Vita Nuova*, cap. 24). Heisst denn das etwa soviel als: Dante habe ihr einen andern Namen gegeben? Ebenso wenig hat er seiner Beatrice einen andern Namen gegeben. Er sagt nur, sie gleiche Amor so sehr, dass man sie selbst geradezu Amor nennen könnte. *Mi parve che (Amore) mi dicesse: Chi volesse sottilmente considerare, quella Beatrice chiamerebbe Amore, per molta simiglianza che ha meco.* Das ist einfach ein hypothetischer Satz und keine Namengebung. Gesetzt aber auch, Dante hätte von sich aus der Giovanna den Namen Primavera, der Beatrice den Namen Amor beigelegt, so hätte das mit unserm Falle rein nichts zu thun. Primavera und Amor sind eben allegorische Benennungen und nicht aus der Wirklichkeit entnommene weibliche Eigennamen. Matelda hingegen ist ein häufig vorkommender weiblicher Eigenname. So häufig, dass man ja mehrere Matelden vorgeschlagen hat, welche die Matelda Dante's sein könnten. Wir hätten somit im Purgatorium das einzige in sämmtlichen Schriften Dante's vorkommende Beispiel, dass er den wirklichen Namen einer auftretenden Person mit einem andern in der Wirklichkeit vorkommenden Namen verwechselt, beziehungsweise willkürlich abgeändert hätte. Vielleicht möchte er, so wird uns gesagt[42]), aus uns unbekannten Gründen, etwa weil er an dieser Stelle Guido's Geliebte nicht auf den ersten Blick für Alle kennbar machen wollte, unter einem andern Namen eingeführt haben. Unbekannt, sehr unbekannt wären diese Gründe allerdings. Ist seine Matelda wirklich die Giovanna, so lässt sich in aller Welt nicht errathen was für Gründe den Dichter bewegen mochten ihr gegen seine Gewohnheit einen andern Namen beizulegen. Gesetzt aber auch, er habe

[42]) Witte, a. a. O.

Digitized by Google

die Geliebte des Freundes nicht auf den ersten Blick für Alle kenntlich machen wollen; warum hat er sie dann nicht überhaupt ungenannt gelassen? Er konnte dies ja um so mehr und um so leichter, als der Name Matelda erst nachträglich und ganz zufällig vorkommt. Sonderbar! Dante holt gleichsam den vergessenen Namen der *Donna soletta* nach und doch, statt den wirklichen zu nennen, fabricirt er einen andern! Geben wir aber weiter auch noch zu, dass er "aus uns unbekannten Gründen" die *Donna soletta* weder ungenannt lassen noch auch ihren wirklichen Namen nennen wollte: wäre es denn seiner erfindungsreichen Phantasie wirklich so schwer gefallen einen allegorischen Namen zu erfinden, der sich beim ersten Blick als solcher qualificirt hätte? Hiess das nicht seine Leser absichtlich irre führen, jener *Donna soletta* ohne Noth einen Namen beizulegen, welcher im irdischen Leben vielfach vorkommt? Mussten sich seine Zeitgenossen nicht unter den ihnen bekannt gewesenen Matelden umsehen, um die *Donna soletta* zu finden? Dort, wo er die Teufel des achten Höllenkreises benamsen will, wie unerschöpflich zeigt sich seine Phantasie in der Erfindung von Namen, welche keine Beziehung auf Lebende zulassen (Inf. XXI)! Und er hätte hier nicht das Gleiche gethan? Seine Phantasie wäre so arm, so erschöpft gewesen, dass er nicht mehr einen einzigen allegorischen, rein allegorischen Namen gefunden hätte? Er hätte zum ersten besten Namen gegriffen, der ihm eingefallen, unbekümmert darum, ob er dadurch die Leser irre führe oder nicht? Sonderbar, sehr sonderbar!

Nein, wir müssen anders schliessen! Ueberall, wo Dante in seinem Gedichte Personen beim Namen nennt, da haben jene Personen im irdischen Leben auch wirklich so geheissen, wie er sie nennt. Nirgends finden wir die geringste Ausnahme von dieser streng befolgten Regel. Also hat auch die Matelda im irdischen Paradiese unter den Lebenden nicht Giovanna, son-

Digitized by Google

dern Matelda geheissen. Das ist doch klar; das lässt, wie mich dünkt, schlechterdings keine Gegenrede zu.

Hierzu kommt noch Eins. Wir haben vorhin nachgewiesen, dass die Begegnung zwischen Dante und Matelda im irdischen Paradiese nicht allein frühere persönliche Bekanntschaft, sondern ein Verhältniss voraussetzt, welches, wenn nicht gerade ein Liebesverhältniss ist, doch einem solchen sehr nahe verwandt scheint. Dass nun ein solches zwischen Dante und Giovanna bestanden habe, ist nicht nur nirgends angedeutet, sondern seine Freundschaft mit Guido Cavalcanti schliesst es geradezu aus. Und da es in der *Vita Nuova* nicht an Frauen fehlt, mit welchen Dante nicht allein sehr wohl bekannt, sondern auch zu ihnen in einem — wirklichen oder angeblichen — Liebesverhältniss gestanden, so werden wir uns denn doch wohl nach diesen umsehen und eher hoffen dürfen, unter ihnen die wirkliche leibliche Matelda zu finden.

Und was würden endlich die Verfechter jener Ansicht dazu sagen, wenn ich behaupten würde, dass Giovanna, die Geliebte Guido Cavalcanti's im Jahre 1300 noch lebte? dass sie noch lebte, als Dante die letzten Gesänge des Purgatoriums dichtete? dass sie den Dichter überlebt hat? Da ich nicht Dinge behaupten will, die ich nicht zugleich beweisen kann, so stelle ich vorläufig diese Behauptung nicht auf, ich gebe vorläufig noch zu, dass wir über jene Giovanna nichts Weiteres wissen, somit auch nicht ihr Todesjahr kennen. Eine Spur, die ich gefunden zu haben glaube, lässt mich indess hoffen, früher oder später auch dieses, jedenfalls entscheidende Argument geltend machen zu können. Es bedarf dessen aber eigentlich nicht. Das Gesagte reicht doch wohl bereits hin, um jeden Unbefangenen zu überzeugen, dass Dante's Matelda und die Geliebte Guido Cavalcanti's nicht eine und dieselbe Person sein können.

Giovanna müssen wir also fahren lassen, obwohl wir ihren Advocaten gerne das Compliment machen wollen, dass sie deren

Digitized by Google

Sache so gut vertheidigt haben, als sie sich nur irgend vertheidigen lässt. Mehr zu deren Gunsten zu sagen, als bereits von Sante Bastiani und Witte gesagt worden ist, scheint mir gar nicht denkbar. Und dennoch müssen wir sie unbedingt verabschieden! Trauriges Loos!

Nun kommt eine Andere daher, welche Anspruch darauf macht, den noch immer leeren Matelda-Stuhl einzunehmen. Die Begegnungsscene zwischen Dante und Matelda im irdischen Paradiese setzt ein gewisses Liebesverhältniss voraus. Auf ein Liebesverhältniss — und zwar auf ein wirkliches, wenn auch vorübergehendes, macht uns die *Vita Nuova* allerdings aufmerksam. Vom 36. Capitel an erscheint die Gestalt der berühmten *Donna gentile*, welche in den Tagen ihres Fleisches gewiss nicht davon geträumt hat, dass ihre Blicke, womit sie mitleidig den betrübten Dante anschaute, sie unsterblich machen würden. Sie erscheint als jung und sehr schön *(giovane e bella molto, Vita Nuova,* Cap. 39): ganz wie die Matelda im göttlichen Hain. Sie schaut den Dichter mitleidigliebevoll an (*Vita Nuova*, ebenda), sodass er, sie besingend, ausruft: *Ben è con quella donna quello amore, Lo qual mi face andar così piangendo* und im folgenden Capitel sagt, der Liebe Farbe wie des Mitleids Wehe habe nie ein Frauenantlitz so wunderbar umhüllt, wie das Antlitz jener mitleidigen *Donna gentile.*[43]) Ist das nicht das "holde Weib", das sich an der Liebe Strahlen entflammt, deren Augen mehr

---

[43]) *Vita Nuova*, Cap. 37:

Color d' amore, e di pietà sembianti,
Non preser mai così mirabilmente
Viso di donna, per veder sovente
Occhi gentili e dolorosi pianti,
Come lo vostro, qualora davanti
Vedetevi la mia labbia dolente;
Sì che per voi mi vien cosa alla mente,
Ch' io temo forte non lo cor si schianti.

Digitized by Google

glänzen als die der von Amors Pfeil getroffenen Liebesgöttin? Ja, sie ist's! so sagt Goeschel; Matelda ist keine andere als die *Donna gentile* der *Vita Nuova*, die dem Dichter später, im *Convito*, zum Symbol der Philosophie geworden.[44]) Diese Ver-

---

[44]) Goeschel, a. a. O., S. 96: "Wie Beatrice im irdischen Paradiese dieselbe ist, die er im Hause ihres Vaters Portinari am 1. Mai 1274, am Blumenfeste der Blütenstadt, zum ersten male gesehen hatte, dieselbe, die am 9. Juni 1290 gestorben ist, so ist auch Matelda die *Donna gentile*, die er ein Jahr nach dem Heimgange Beatrice's zum ersten male am Fenster sah, und ein Jahr hernach als eine Macht über seine Seele anerkannte." Als Beweise für diese Ansicht führt Goeschel etwelche angebliche Parallelen zwischen der Frau am Fenster und der Frau am Strome Lethe an, wobei er die *Donna gentile* der *Vita Nuova* mit derjenigen des *Convito* völlig identificirt, eine Annahme, wogegen ich mich nochmals ausdrücklich verwahren muss (Vgl. Jahrbuch, III, 32). Fällt aber die Identität weg, — was man jetzt doch wohl allgemein zugeben wird (wenigstens hat Witte meine Ansicht adoptirt, vgl. dessen Ausgabe der *Vita Nuova*, Proleg., S. XIII fg.) — so fallen damit auch die angeblichen Parallelen weg, oder sie werden doch völlig werth- und bedeutungslos. Wenn aber Goeschel (S. 97) sagt: "So deuten auch beide Frauen jetzt jenseits, wie früher diesseits auf den durch alle Verhältnisse gehenden Dualismus zu gegenseitiger Vermittelung, Unterstützung und Ergänzung, wie Theologie und Philosophie, wie speculative und discursive Erkenntniss, wie *l' atto che vede* und *l' atto che ama* (Par. XXVIII, 110. 111), wie Glauben und Leben, wie der Dienst am Worte und der Dienst am Regimente der Kirche, wie Kirche und Staat selbst" u. s. w., so ist dagegen zu bemerken, dass die *Donna gentile* der *Vita Nuova* sowohl als auch des *Convito* nach Dante's eigenen unzweideutigen Aussprüchen nicht etwa die Ergänzung, sondern vielmehr den directen Gegensatz zu Beatrice bildet. Die von Goeschel postulirte Ergänzung ist nicht Matelda, sondern Virgil. Völlig nichtssagend sind die zwei andern Argumente Goeschel's: Die Kleidung Matelda's sei nicht beschrieben und so werde auch die *Donna gentile* nicht nach ihrer Kleidung gezeichnet. Werden aber sonst etwa alle Frauen, die in der *Vita Nuova* vorkommen, nach ihrer Kleidung gezeichnet? Um die Toilette seiner Frauengestalten kümmert sich ein Dante wahrlich nicht, sondern er erwähnt deren Kleidung nur da, wo sie ihm symbolisch bedeutungsvoll erscheint. — Die *Donna gentile* werde nie, Matelda hingegen nur Ein mal genannt, meint Goeschel weiter (S. 98). Soll das eine Parallele sein? Ich meine, das sei doch eher ein Gegensatz. Zudem kümmert sich Dante in der *Vita Nuova* ganz und gar nicht weder um Personen- noch um Ortsnamen, und nennt nur die Namen, welche ihm zum Allegorisiren Veranlassung geben. Daher

Digitized by Google

muthung Goeschel's, die aber nicht "erst nach seinem Tode bekannt geworden" ist, wie Witte behauptet[45]), die er vielmehr bereits im Jahre 1842 öffentlich ausgesprochen hatte[46]), fand den theilweisen Beifall des basler Professors Luigi Picchioni[47]) und wurde von Notter mit der Modification acceptirt, Matelda sei allerdings die *Donna gentile* der *Vita Nuova*, nicht aber diejenige des *Convito*, welch letztere mit Matelda nicht den fernsten Berührungspunkt habe.[48]) Die *Donna gentile* des *Convito* und der Canzonen, die allerdings eher das Gegentheil als das Urbild der Matelda ist, fällt so wie so weg, sobald deren Identität mit der schönen Mitleidigen der *Vita Nuova* in Abrede gestellt wird. Wollte man aber auch diese Identität zugeben, so möchte bei Goeschel's Ansicht zwischen Matelda und Virgil ein nicht leicht zu schlichtender Streit, ein Kampf ums Dasein entstehen. Denn da Dante im *Convito* des Bestimmtesten erklärt, seine *Donna gentile* sei die Philosophie, so müsste, falls diese Matelda wäre, die *Donna soletta* eben auch das Symbol der Philosophie sein, was sich aber Virgil höflichst verbeten dürfte. Wenn ausserdem die Vorwürfe, welche Dante im irdischen Paradiese von Beatrice zu hören bekommt, wesentlich dahin gehen, wie ich in der Abhandlung "Zu Dante's Seelengeschichte" endgültig nachgewiesen zu haben glaube, dass er,

---

sind alle dort vorkommenden Personen namenlos — bis auf zwei: Beatrice und Giovanna. — Trotz der Abwege, auf die er gerathen, bleibt aber Goeschel immerhin das Verdienst, als der Erste darauf hingewiesen zu haben, dass wir Matelda in derselben Sphäre zu suchen haben, wie Beatrice: nämlich in dem eigensten und intimsten Lebenskreise des Dichters und Sehers.

[45]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Ausgabe von 1865, S. 638 der Octavausgabe zu Purg. XXVIII, 40.

[46]) In den Jahrbüchern der wissenschaftlichen Kritik (1842), II, 95.

[47]) *Picchioni, La Divina Commedia illustrata da A. Kopisch, G. Picci e M. G. Ponta. Cenni critici.* (Mailand 1846), S. 274—276.

[48]) Notter, Dante Alighieri's Göttliche Komödie, II, 366—370.

Digitized by Google

Dante, den Glauben verlassen, um sich der Philosophie in die Arme zu werfen, so liesse sich schwerlich begreifen, durch welche sonderbare Gedankensprünge der Dichter dazu gekommen wäre, eben diese *Donna gentile* als seine und Beatrice's intime Freundin wieder einzuführen, sie als das Bindeglied, als die Vermittlerin zwischen ihm und Beatrice hinzustellen, die in vollster Einigkeit mit Beatrice zu Dante's Heil zusammenwirkt. Sagt man aber, dies Bedenken sei dadurch zu lösen, dass in der zu Matelda umgestalteten *Donna gentile* nicht mehr die averroistisch gefärbte Philosophie der ältern Aristoteliker, sondern die von christlicher Dogmatik durchdrungene eines Thomas von Aquino und eines Albrecht des Grossen, sowie sie auch in der *Divina Commedia* ihren Ausdruck findet, verkörpert sei: so müsste man eben doch fragen, wo denn Dante von einer solchen Umgestaltung etwas sage, wo er sie denn, wenn auch noch so leise, andeute? Eine derartige Andeutung vermag ich bei dem besten Willen nirgends zu entdecken und ich bin immer der Meinung gewesen, dass es nicht gestattet sei, Gedanken und Anschauungen in das heilige Gedicht hineinzutragen, die demselben durchaus fremd sind. Die *Donna gentile* des *Convito* finden wir in der *Divina Commedia* allerdings wieder; nicht aber in der hochpoetischen Matelda, sondern ganz anderswo, nämlich in dem *altrui* (Purg. XXX, 126), in den *false imagini di bene* (ebenda Vers 131), in den *presenti cose* (XXXI, 34), in der *pargoletta od altra vanità* (ebenda Vers 59. 60) und endlich in der falschen *scuola* (XXXIII, 85 fg.), welcher gefolgt zu sein Beatrice ihren *fedele* beschuldigt. Wer annehmen will, dass diese *altrui*, diese *falsa imagine di bene* u. s. w. in der Matelda personificirt sei, die neben Dante und Beatrice da steht, der mag es in Gottes Namen thun. Meinestheils muss ich aufrichtig gestehen, dass ich solche Gegensätze zu einem schönen harmonischen Ganzen nicht zu vereinigen vermag.

Die Sache der *Donna gentile* des *Convito* ist sonach unrettbar verloren. Müssen wir uns aber nicht zu Notter's Ansicht

Digitized by Google

bekehren und in der schönen Mitleidigen der *Vita Nuova* die Matelda wiederfinden? Keineswegs! Ihre Sache steht womöglich noch viel schlimmer, als die ihrer Namensschwester vom *Convito*. Dass sich Beatrice's Vorwürfe **auch**, und zwar nach dem buchstäblichen Wortverstande zunächst auf die *Donna gentile* der *Vita Nuova* beziehen, liegt so sehr auf der Hand, dass es nicht einmal der Erinnerung, geschweige denn eines Beweises bedarf. Bilden doch die Capitel 36—40 der *Vita Nuova* den nächsten und für den buchstäblichen Sinn besten Commentar zu jenen Vorwürfen! Und nun sollte Dante's Mitschuldige, gewissermassen seine Verführerin, bei jenen Vorwürfen zugegen sein? sie sollte dastehen als Beatrice's Freundin, die ihr den Dichter gleichsam zuführt, als die Brautjungfer beim Erscheinen der Braut (Purg. XXX, 11)? sollte dastehen und die bittern und schneidenden Vorwürfe hören, die ebenso gut an ihre als an Dante's Adresse gehen? Und während Dante unter der Last dieser Vorwürfe zusammenbricht, kümmert sie sich für ihre Person ganz und gar nicht darum, als ob sie die Sache gar nichts anginge! Wahrlich, man muss die Kühnheit und den Muth derer bewundern, die vor einer solchen Annahme nicht zurückschrecken.

Was nützt es, Parallelen zu ziehen zwischen der Schilderung der Matelda und der Schilderung der schönen Mitleidigen in Capitel 36—39 der *Vita Nuova*? Man gehe doch einen Schritt weiter zum Capitel 40! Was lesen wir da? Nennt Dante nicht seine Neigung zur *Donna gentile* einen *avversario della ragione*, einen *malvagio desiderio*? Berichtet er da nicht von der tiefen Reue und der bittern Scham, die er darüber empfunden, dass er an jener *Donna gentile* einige Tage hindurch Wohlgefallen fand? Und die nämliche *Donna gentile* sollte die Matelda des irdischen Paradieses sein?! Witte nannte Goeschel's Vermuthung eine "sehr scharfsinnige"[49]): darf man vielleicht fragen, wo denn die

[49]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, Ausg. von 1865, S. 638.

Digitized by Google

Grenze zwischen Scharfsinn und Unsinn liegt? Dante hätte also seine Neigung zur *Donna gentile* so bitter bereut, so hart verurtheilt, sich so sehr darüber geschämt, wie er *Vita Nuova* Capitel 40 erzählt — und dennoch die gleiche *Donna gentile* in der *Commedia* als Matelda verherrlicht?! Will man etwa II Petri II, 22 auf Dante anwenden?

Nein, eine Dame, von welcher Dante so spricht, wie im erwähnten Capitel der *Vita Nuova*, eine solche Dame kann seine Matelda nicht sein! Wäre der Dichter auf seiner Wanderung dieser Dame begegnet, seine Sprache ihr gegenüber würde derjenigen ähnlich gewesen sein, die er Forese Donati gegenüber (Purg. XXIII, 116 fg.) geführt.

Hiezu kommt noch ein anderer, allerdings sehr äusserer Umstand, der aber hier wichtig genug, ja für sich allein entscheidend ist. Dass Dante seiner Matelda im irdischen Paradiese begegnet, setzt unbedingt voraus, dass sie vor Ostern des Jahres 1300 zu den Todten gegangen. War aber die *Donna gentile* vor diesem Zeitpunkte gestorben? Man wird antworten, dass wir dies nicht wissen können. Wirklich nicht? Direct allerdings nicht; ob aber nicht indirect? Die *Vita Nuova* ist, nach der wahrscheinlichsten Annahme[50]), erst im Laufe, vielleicht gegen Ende des Jahres 1300, vielleicht noch etwas später, abgeschlossen worden. Die darin erwähnte *Donna gentile* müsste also, um Dante's Matelda sein zu können, vor Abschluss der *Vita Nuova* gestorben sein. Wäre das geschehen, müssten wir nicht eine Andeutung davon eben in jener Schrift erwarten? Mir wenigstens ist es absolut undenkbar, dass Dante ein solches Ereigniss mit Stillschweigen übergangen hätte. Aber wir haben der Indicien noch mehr. Das *Convito* ist bekanntlich um 1308 geschrieben worden. In demselben finden wir die *Donna gentile* wieder. Allerdings ist sie mit der *Donna gentile* der *Vita Nuova*

[50]) Vgl. die früher, Anmerkung 38, angeführte Literatur.

Digitized by Google

nicht völlig identisch. Aber Dante hat sie doch dafür erklärt! Wäre nun die *Donna gentile* der *Vita Nuova* bereits vor Jahren gestorben gewesen als Dante das *Convito* schrieb, müssten wir dann nicht in dieser Schrift eine, wenn auch noch so leise, Andeutung darüber erwarten? Dass wir aber nirgends einer derartigen Andeutung begegnen ist denn doch ein sehr starkes Indicium, dass sie noch lebte als die *Vita Nuova* abgeschlossen, — dass sie noch lebte als das *Convito* abgefasst wurde.

Die *Donna gentile* ist somit vor die Thüre gestellt und ich denke und hoffe, es werde fortan Niemand mehr Lust bekommen, sie wieder hereinzurufen, um ihr den Matelda-Kranz zu reichen.

Aber wem muss denn dieser Kranz gereicht werden? Nicht weniger als sieben Frauen sind dazu vorgeschlagen worden, nicht weniger als sieben haben sich darum beworben. Sechs davon haben wir abweisen müssen. Es bleibt nun noch die siebente, die sich schüchtern nähert in der Vorahnung, es werde ihr ein gleiches Schicksal wie ihren Mitconcurrentinnen bevorstehen. Wir wollen sie nicht ohne weiteres abweisen. Sehen wir vorerst zu, ob wir ihr den Preis zuerkennen können, vielleicht zuerkennen müssen.

Im achten Capitel der *Vita Nuova* erzählt Dante den Tod einer Freundin seiner Beatrice. Er beschreibt sie als eine noch junge und sehr schöne Dame, die in Florenz in hoher Gunst gestanden (*una donna giovane e di gentile aspetto molto, la quale fu assai graziosa in questa sopradetta cittade*). Das sind Züge, die wir allerdings in der Matelda wiedererkennen. Er sagt, er habe ihren Leib entseelt daliegen gesehen, umgeben von vielen Frauen, die alle bitterlichst weinten. Dies scheint Bekanntschaft, ein gewisses Verhältniss vorauszusetzen, wenn auch nicht gerade das Verhältniss, welches wir früher zwischen Dante und Matelda postuliren mussten. Er erinnert sich, sie einst in Beatrice's Gesellschaft gesehen zu haben, ja, Beatrice weint, nach dem auf die Verstorbene gedichteten Sonett, über deren Tod. Sie war

Digitized by Google

also eine Freundin Beatrice's, eben wie Matelda im irdischen Paradiese erscheint. Auch das Bild, welches im Sonett *Morte villana, di pietà nimica* von der Verstorbenen entworfen wird, stimmt gar nicht übel mit dem Bilde der Matelda zusammen, wie es Dante in den letzten Gesängen des Purgatorio entworfen hat. Zudem hat diese junge Dame noch einen sehr wesentlichen Vortheil vor allen ihren Mitbewerberinnen um den Matelda-Kranz, nämlich den — frühzeitig genug gestorben zu sein. Sie ist die einzige unter allen Frauengestalten der *Vita Nuova*, von welcher wir bestimmt wissen, dass sie vor 1300 starb. Man sieht, diese Dame, die so schüchtern um den Preis sich bewirbt, der nur ein einziger Ritter zur Seite steht, möchte unter allen bisherigen das meiste Recht haben, für die Matelda in der *Divina foresta* zu gelten. Es nimmt mich in der That wunder, dass nicht mehr Dante-Forscher die Sache dieser Dame verfochten haben. Sie hätte es ohne allen Zweifel viel eher verdient, als die Markgräfin von Toscana, die deutsche Fürstin, die zwei deutschen Nonnen, die *Donna gentile* und Madonna Giovanna. Und doch hat, soweit ich sehe, ein Einziger ihr die Ehre zu vindiciren versucht, Dante's Matelda zu sein, — und auch dieser Eine mit solcher Unentschiedenheit und Zurückhaltung, dass seine Stimme fast gänzlich unbeachtet blieb. Im Jahre 1862 veröffentlichte der Professor S. R. Minich in Venedig eine Abhandlung[51]), in welcher er die Vermuthung äusserte, jene in früher Jugend verstorbene Dame, von welcher Capitel 8 der *Vita Nuova* berichtet, möchte vielleicht die *Donna soletta* in der *Divina foresta* sein. Freilich nur sehr schüchtern, als Conjectur, die er aber sofort wieder fallen zu lassen Neigung zeigt.[52]) Seither hat meines

---

[51]) *Sulla Matelda di Dante* (Venedig 1862).

[52]) Minich, a. a. O., S. 23. 24., gibt sich gar nicht die Mühe, irgendwelche Gründe zur Unterstützung seiner geistvollen Hypothese geltend zu machen. Er wirft sie nur so hin, gleichsam als einen blossen Einfall, fährt dann aber sogleich fort: "*Non è d' uopo insistere con più lungo discorso*

Digitized by Google

Wissens weder Minich noch irgendein anderer Forscher ein einziges Wort zu Gunsten dieser Hypothese gesprochen. Man hat sie einfach ignorirt, oder vielleicht richtiger, gar nicht gekannt. Sie wäre aber werth gewesen, ernstlich in Erwägung gezogen zu werden.

Ich selbst, als ich ernstlich mit der Matelda-Frage mich zu befassen begann, glaubte in dieser frühvollendeten Gefährtin Beatrice's die wirkliche Matelda gefunden zu haben. Wenn ich nicht dabei verblieb, sondern auf ein anderes Resultat gelangte, so geschah es vorzüglich aus dem Grunde, weil ich die persönlichen Beziehungen zwischen Dante und jener *donna giovane e di gentile aspetto molto* allzu sehr vermisse. Dante widmet ihrem Andenken allerdings ein ganzes Capitel und zwei Sonette. Aber nicht um ihret- sondern um Beatrice willen, weil er sich nämlich erinnerte, sie einst in Beatrice's Gesellschaft gesehen zu haben. Die bezügliche Erzählung der *Vita Nuova* macht ganz den Eindruck, als habe Dante niemals persönliche Beziehungen irgendwelcher Art zu jener jungen Dame gehabt, als sei sie ihm persönlich ziemlich indifferent gewesen. Wenn er ein paar Sonette auf ihren Tod dichtet, so thut er es ja nur, wie er ausdrücklich sagt, *in guiderdone di ciò, che alcuna fiata l' avea veduta con la mia donna.* Das schliesst offenbar jedes persönliche Verhältniss

---

su questa congettura, di cui si hanno gl' indizii e mancano le prove." Aber nicht einmal diese *indizii* hat er für gut gefunden anzudeuten. Es wäre zu wünschen, dass diese angebliche Matelda einen etwas muthigern und entschiedenern Ritter fände. Nach nochmaliger sorgfältiger Erwägung der Streitfrage bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, dass unter allen bisjetzt vorgeschlagenen diese die einzige Frau ist, welche derjenigen, die ich sofort vorschlagen werde, die Ehre Dante's Matelda zu sein im Ernste streitig machen könnte. Wird sie also nicht bald einen tüchtigen Vertheidiger finden, der eine Lanze für sie breche? Meinerseits würde ich einen solchen mit Freuden begrüssen, dabei aber selbstverständlich nach wie vor mein Schutzkind vertheidigen. Denn da ich mich erst nach reiflicher Erwägung zu deren Ritter aufgeworfen, werde ich nicht so leicht einer andern das Feld räumen.

Digitized by Google

unbedingt aus. So ist auch der Grund, weshalb er im ersten auf ihren Tod gedichteten Sonett die Liebenden zum Weinen auffordert, nicht etwa der Tod des jungen Mädchens an sich, sondern nur — *poichè piange Amore*, d. h. weil Beatrice weint. Das will schlecht zu dem innigen Verhältniss passen, wie uns ein solches zwischen Dante und Matelda in den letzten Gesängen des Purgatoriums vor Augen tritt. Nur dann könnten wir uns für dieses Mädchen entscheiden, wenn wir kein anderes auffindig zu machen vermöchten, das Matelda's Züge deutlicher zeigte. Wir sind aber in dieser Hinsicht nicht in Verlegenheit. Die *Vita Nuova* bietet uns eine reiche Auswahl von Frauengestalten dar. Wir sagen daher: Der frühverstorbenen Freundin Beatrice's, von welcher Capitel 8 der *Vita Nuova* berichtet, fehlen sehr wesentliche und entscheidende Züge der Matelda, wie sie im irdischen Paradiese erscheint; daher kann jenes Mädchen Dante's Matelda nicht sein.

Hiermit wäre der Augiasstall vorläufig gereinigt. Wir haben die sieben Concurrentinnen auf die Ehre Dante's Matelda zu sein eine nach der andern vor die Thüre gestellt und die meisten unter ihnen dürften wohl wenig Aussicht haben, wieder zu Ehren zu gelangen. Nachdem nun alle andern fortgeschickt worden sind, bleibt einstweilen nur die von mir selbst vorgeschlagene als alleinige Inhaberin des Matelda-Kranzes. Da man ihr aber denselben streitig zu machen bereits versucht hat, so werde ich mich bemühen müssen ihren Thron zu befestigen.

Schon in den ersten Capiteln der *Vita Nuova* (5 fg.) tritt ein hübsches junges Mädchen auf, welches in der Geschichte des unschuldigen Liebesverhältnisses zwischen Dante und Beatrice, allem nach zu urtheilen, eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Es lag dem Dichter daran, den Neugierigen zu verheimlichen, wer in seiner Brust die Liebe angefacht habe. Eines Tages befindet er sich in der Kirche; zwischen Beatrice und ihm, genau in der gleichen Richtung wie die erste, sitzt ein junges Mädchen

Digitized by Google

von seltener Schönheit. Dante's Blicke ruhen auf Beatrice, werden aber von den Beobachtern dahin gemissdeutet, als wäre jenes junge Mädchen der Gegenstand seines Sehnens. Das Mädchen selbst richtet wiederholt ihre Blicke auf ihn und wundert sich über sein Hinblicken, das bei ihr, als seinem Ziele, zu endigen scheint. Viele bemerken es und, wie es eben zu gehen pflegt, ein Gerede ist im Entstehen begriffen. Hocherfreut darüber, dass sein Geheimniss nicht verrathen ist, entschliesst er sich flugs das schöne edle Mädchen zum Schirme der Wahrheit sich zu machen. Dies gelingt ihm soweit, dass die Meisten, die von ihm sprechen, sein Geheimniss zu wissen vermeinen. *Con questa donna*, bemerkt er, *mi celai alquanti mesi ed anni.* Nach langer Zeit (*tanto tempo*, *Vita Nuova*, cap. 7) verlässt das Mädchen Florenz, und Dante hält es für angemessen, dieses Scheiden in einem Gedichte zu beklagen, wovon einige Stellen auf Beatrice sich beziehen. Das ist die Geschichte des Verhältnisses zwischen Dante und dem schönen Mädchen.

Eine höchst einfache Geschichte. Und doch liegt sehr Vieles darin. Das Verhältniss hat Jahre gedauert. Kein sonstiges Verhältniss Dante's zu einem Mädchen, Beatrice ausgenommen, ward, soweit unsere Kunde reicht, so lange fortgesetzt. Selbst dasjenige zur *Donna gentile* hat, seinem bestimmten Zeugnisse zufolge, nur etliche Tage gewährt. Die *Donna gentile* des *Convito* wird aber für eine blosse Abstraction, für die Philosophie erklärt. Wir müssen also sagen: mit keinem Mädchen hat Dante so lange andauernde Beziehungen unterhalten, als mit der *Donna dello schermo.* Aber die Begegnung mit Matelda im irdischen Paradiese setzt Bekanntschaft und Vertrautheit von früher her voraus. Dieser Zug würde also zutreffen. Matelda erscheint als ein junges, schönes, liebentflammtes Mädchen: die *Donna dello schermo* wird als *una gentile donna di molto piacevole aspetto* geschildert. In der Schönheit würden also die beiden Frauen übereinstimmen. Ebenso im Alter. Jung, sehr jung musste die

Digitized by Google

Donna dello schermo sein, wenn sie allgemein als die Geliebte des achtzehnjährigen Dante gelten konnte. Desgleichen vermissen wir das Sich-entflammen an der Liebe Strahlen, den liebestrahlenden Blick und das *come donna innamorata* bei der *Donna dello schermo* nicht: *mi mirava spessa volte, maravigliandosi del mio sguardare, che parea che sopra lei terminasse; onde molti s' accorsero del suo mirare*, und diese *molti*, dem Aussehen glaubend, dass von dem Herzen Zeugniss pflegt zu geben, glaubten, dass das schöne Weib an der Liebe Strahlen sich entflamme (Purg. XXVIII, 43 fg.), denn sie gingen ja mit der Ueberzeugung von dannen, das schöne Mädchen sei Dante's Geliebte. Matelda zeigt sich als eine intime Freundin Beatrice's. Auch das muss die *Donna dello schermo* gewesen sein. Nur wenn sie es war, begreifen wir, dass sie Dante jahrelang als *schermo della veritade* vorschieben konnte. Er muss sie also sehr oft in Beatrice's Nähe und Begleitung gesehen haben. Das Verhältniss zwischen Matelda und Dante erscheint bis zu einem gewissen Grade als ein Liebesverhältniss. Auch das Verhältniss zwischen Dante und der *Donna dello schermo* erscheint als ein solches. Dante seinerseits liebte freilich eine Andere, gerade wie er im irdischen Paradiese eine Andere — seine Beatrice — liebt. Und doch, ob auch die, welche er heute wiedersehen soll sein Herz erfüllt und besitzt, so strebt dieses nämliche Herz zugleich zu Matelda hin! So mag es auch in der Wirklichkeit des irdischen Lebens gewesen sein. Wenn er (*Vita Nuova*, cap. 7) sagt, nachdem das schöne Mädchen Florenz verlassen, sei er *quasi sbigottito della bella difesa che gli era venuta meno* gewesen und beifügt: *assai me ne disconfortai più che io medesimo non avrei creduto dinanzi*, so lässt diese Sprache an Klarheit nichts zu wünschen: er liebte das Mädchen, soweit ein Verliebter eine Andere lieben kann und darum macht ihn deren Entfernung so traurig. Auch die *Donna dello schermo* muss ihn bis auf einen gewissen Grad geliebt haben. Schon das *mi mirava spesse volte* (*Vita Nuova*, cap. 5) ist ein

Digitized by Google

Beweis dafür. Sie hat sich ferner die scheinbaren Huldigungen des Dichters jahrelang gefallen lassen. Das hätte sie ohne Liebe wohl schwerlich gethan. Die andere, welche Dante ihr substituiren wollte, liess sich dies nicht also gefallen. Er selbst berichtet uns (*Vita Nuova*, cap. 12), dass sie *riceveа alcuna noia* von ihm. Dieser waren somit die scheinbaren Huldigungen lästig. — Das Verhältniss zwischen Dante und Matelda erscheint als ein durchaus keusches und reines. So auch das Verhältniss zwischen Dante und der *Donna dello schermo*. Es konnte dasselbe, da es jahrelang dauerte, der Beatrice nicht unbekannt geblieben sein. Gleichwohl finden wir nicht, dass sie es irgendwie übel vermerkt hätte. Dass sie sich aber in dieser Beziehung nicht ganz gleichgültig verhielt, zeigte sich später, als sie dem Dichter eines Geredes wegen ihren Gruss verweigerte (*Vita Nuova*, cap. 10). Soweit finden wir also alle Züge der Matelda bei der *Donna dello schermo* wieder.

Und nicht allein so weit. Je mehr wir Matelda's Züge anschauen, desto mehr überzeugen wir uns, dass wir eine gute Bekannte aus der *Vita Nuova* vor uns haben. Matelda ist das erste Wesen, welches Dante im irdischen Paradiese begegnet. Und auch als er einst eintrat in das Paradies der Liebe traf er recht bald mit der *Donna dello schermo* zusammen. Wir finden sie schon in den ersten Capiteln der *Vita Nuova*, wie wir Matelda finden, sobald wir mit dem Dichter die ersten Schritte im irdischen Paradiese gethan. Matelda geht einsam vor sich hin (Purg. XXVIII, 40): vielleicht eine Andeutung darauf, dass die *Donna dello schermo* sich einst genöthigt gesehen, die Vaterstadt und die Jugendfreundinnen zu verlassen und in eine entfernte Gegend zu reisen (*Vita Nuova*, cap. 7. Anfang). Dante nennt Matelda *bella donna*, wie er die *Donna dello schermo* wegen ihres *molto piacevole aspetto* gerühmt hatte. Die Anrede an sie, die Worte, welche auf die Anrede folgen, sowie die Bitte, sich ihm zu nähern, setzen ein vertrautes Verhältniss zwischen Dante und

Digitized by Google

Matelda voraus. Ein solches muss auch zwischen Dante und der Ungenannten der *Vita Nuova* angenommen werden, denn nur dann lässt sich erklären, wie sie ihm jahrelang zum Schirm der Wahrheit dienen konnte. Die Vergleichung mit Proserpina lässt eine doppelte Beziehung zu. Man kann das eine mal denken an Matelda's Tod, da sie von Pluto, dem Gott der Unterwelt, in frischer Jugend hinweggerafft wurde. Doch liegt eine andere Beziehung noch viel näher. Pluto raubte Proserpina, um sie zu seiner Gemahlin zu machen. Es ist nun in hohem Grade wahrscheinlich, dass die Ungenannte der *Vita Nuova* sich ausserhalb Florenz verehelichte und dass die Bemerkung *convenne che si partisse della sopradetta cittade, e andasse in paese molto lontano* eine Hindeutung auf die Zeit enthalten, da ein Entfernter sie heimführte. Da hätten wir sie also, die Proserpina, welche von Pluto als Gattin heimgeführt wird, welche der Mutter verloren geht, welche die Blütenstadt verliert. Dante geht im irdischen Paradiese dem Lethestrom entlang, die Gedanken auf Matelda gerichtet: ebenso finden wir ihn auch in der *Vita Nuova* (cap. 9), wie er einem Strome entlang dahin wandert, seine Gedanken auf die nunmehr ferne weilende schöne Ungenannte gerichtet. Diensteifrig thut Matelda noch mehr als Dante gebeten hatte (Purg. XXVIII, 134 fg.): auch die Ungenannte der *Vita Nuova* mag ihn wohl etwas mehr geliebt haben als er verlangt und erwartet hatte. Die Erinnerung an die Unschuld der ersten Aeltern im Paradiese (Purg. XXVIII, 142) könnte eine Anspielung darauf sein, dass das Verhältniss Dante's zur *Donna dello schermo* ein durchaus reines und unschuldiges gewesen. Wie Matelda den Dichter zum Schauen der Dinge auffordert (Purg. XXIX, 15), so hat ihm die Ungenannte der *Vita Nuova* jahrelang das Anschauen seiner Beatrice erleichtert und ermöglicht. Wie er sich an Matelda halten musste, als er Lethe passirte (Purg. XXXI, 93), so musste er sich auch an die *Donna dello schermo* halten, um sein Geheimniss zu bewahren. Kurz, von

Digitized by Google

allen Zügen im Antlitz der Matelda finden wir die überraschende Parallele bei jener schönen Ungenannten, jener *Donna dello schermo*, von welcher die *Vita Nuova* erzählt.[53])

Doch ist es Zeit, dass ich auf den Punkt komme, der mich zuerst darauf führte, in der *Donna dello schermo* die Matelda des irdischen Paradieses wieder zu erkennen, der mich je länger je mehr in der Ueberzeugung befestigt, das Richtige gesehen zu haben. Ich muss hier diesen Punkt um so mehr ausdrücklich hervorheben, als er in jener mehrerwähnten Abhandlung im zweiten Bande meines Dante-Commentars nur leise angedeutet wurde und gleichsam zwischen den Zeilen gelesen werden musste. Er ist unbeachtet geblieben. Selbst der gründlichste Dante-Kenner scheint keine Ahnung davon gehabt zu haben, sonst dürften seine Einwürfe etwas anders ausgefallen sein. Bekanntlich ist die Matelda des irdischen Paradieses die Vermittlerin, gleichsam das Bindeglied zwischen Dante und Beatrice. Da diese es ist, welche den Virgil, um ihn zu retten, sandte, so werden wir annehmen müssen, dass auch Matelda von Beatrice gesandt ist, um Dante in der Region der Unschuld zu begrüssen, um ihn seiner Beatrice zuzuführen. Matelda erscheint als die vertraute Freundin Beatrice's, die ihr und dem Dichter zu Liebe die Aussöhnung vorbereitet und vermittelt. Sie empfängt gleichsam den Dichter aus den Händen Virgil's und übergibt ihn zuletzt, rein und bereit zum Aufschwung nach den Sternen, derjenigen, welche Dante's Führerin durch die Himmelsräume sein soll. Wenn gesagt wurde, Matelda sei ein *anello di unione tra Beatrice e Virgilio*[54]), so wäre es wohl richtiger gewesen, statt Virgilio Dante zu setzen. Mit Virgil befasst sich Matelda nicht im geringsten. Sie nimmt gar keine Notiz, weder von seiner Gegenwart noch von seinem

---

[53]) Weitere Parallelen siehe in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 613 fg.

[54]) Barelli, *L' Allegoria della Divina Commedia* (Florenz 1864), S. 144.

Digitized by Google

Verschwinden. Sie hat es einzig und allein mit Dante und mit Beatrice zu thun. Dass sie zwischen beiden Liebenden in gewissem Sinne vermittelt, dass sie Dante seiner Beatrice zuführt, darin besteht ihre Hauptbedeutung. Wollen wir demnach die Matelda des irdischen Paradieses irgendwo in der *Vita Nuova* aufsuchen — und wir sahen, dass sie nur hier gesucht werden könne und aber auch gesucht werden müsse — so haben wir vor allem darauf zu achten, dass es ein Mädchen sein muss, welches in gewissem Sinne die Vermittlerin zwischen Dante und Beatrice gewesen. Und das finden wir ausschliesslich bei der schönen Ungenannten, bei der liebenswürdigen *Donna dello schermo*. Von gar keiner Andern könnte irgendwie gesagt werden, dass sie die Vermittlerin zwischen Dante und Beatrice gewesen wäre. Entweder sind sie, so viele ihrer in der *Vita Nuova* (und auch im *Convito*) genannt werden, dem Dichter ziemlich gleichgültig, wie die frühverstorbene Freundin Beatrice's, oder sie spielen in der Geschichte seines Verhältnisses zu Beatrice auch nicht im geringsten eine Rolle, wie Giovanna, die Geliebte Guido Cavalcanti's, oder aber sie greifen eher störend in das Verhältniss ein, wie die zweite *Donna dello schermo* (*Vita Nuova*, cap. 10), die *Donna gentile* der *Vita Nuova* und die Gleichnamige des *Convito*. Die schöne Ungenannte hingegen, indem sie jahrelang, nach einer damals nicht seltenen Sitte, dem Dichter als *schermo della verità*, oder *schermo di tanto amore* diente, war wirklich in gewissem Sinne die Vermittlerin zwischen Dante und Beatrice. Auf sie passt vollkommen die Rolle, welche Matelda im irdischen Paradiese zwischen den beiden Liebenden spielt und, da sie so lange Zeit hindurch Dante's *schermo* gewesen, da Dante eine gewisse Neigung zu ihr gefasst haben muss, wie seine Betrübniss über deren Entfernung und die Art und Weise, wie er davon berichtet, beweist, so begreifen wir sehr wohl, was wir bei keiner Andern begreifen würden, dass er ihr in seinem Gedichte ein so schönes Denkmal gesetzt, dass er ihr gerade die Rolle

Digitized by Google

zugetheilt hat, welche wir der Matelda im irdischen Paradiese zugetheilt sehen.

Wo so Vieles zusammentrifft und zusammenstimmt, da haben wir denn doch das Recht von etwas mehr als von einer blossen Möglichkeit zu reden, da liegt wenigstens ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit vor. Und hat man geglaubt, gegen die Zuversichtlichkeit, mit welcher ich in jener mehrerwähnten Abhandlung von der *Matelda svelata* gesprochen, die Stimme erheben zu müssen, so behaupte ich dagegen mit voller Zuversicht: Entweder ist die Matelda durch jene Abhandlung entschleiert worden, oder wir müssen ein für alle mal die Hoffnung aufgeben, dass sie sich jemals uns entschleiere; entweder ist die Matelda des irdischen Paradieses die *Donna dello schermo* der *Vita Nuova*, oder wir müssen durchaus darauf verzichten, die wirkliche Matelda jemals zu finden; entweder diese oder — keine.

War aber dieses Mädchen vor 1300 gestorben? Das lässt sich allerdings so wenig beweisen als das Gegentheil. Es sei indess gestattet, eine Vermuthung auszusprechen. Dante's Matelda erscheint als ein, gleich Venus für Adonis, liebentbranntes Mädchen, die unter süssem Gesange der Blumen Fülle sich zum Kranze windet. Singt sie vielleicht ihr Brautlied? Windet sie sich vielleicht den Brautkranz? Will vielleicht der Dichter andeuten, seine Matelda sei um die Zeit gestorben, da sie den Brautkranz hätte tragen sollen, da sie ihn trug, da sie ihn kürzlich getragen hatte? Wir wissen es nicht. Der Vermuthung bleibt hier ein freier Spielraum offen.

Witte's Bedenken und Einwürfe gegen meine Ansicht[55])

---

[55]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, 3. Aufl., II, 224. Ich will die ganze Stelle wörtlich hersetzen: "Unter den Frauen, deren das Neue Leben gedenkt, ohne sie zu nennen, sind zwei, um deren Gunst der Dichter sich zum Scheine, nämlich in der Absicht bewirbt, seine Liebe für Beatrice dadurch zu verbergen. Die zweite derselben, von der das zehnte Capitel redet, kann indess hier kaum in Betracht kommen, da, wie jene

Digitized by Google

sind durch das bereits Gesagte eigentlich schon beseitigt. Denn sobald man nicht ausser Auge lässt, dass die Matelda des irdischen Paradieses ein Bindeglied zwischen Dante und Beatrice bildet, gerade wie die schöne Ungenannte in den ersten Jahren von Dante's Liebe gethan, sind die von diesem trefflichen Forscher hingeworfenen Warum, wie mich dünkt, befriedigend beantwortet. Von "Lüge und Täuschung" ist im irdischen Paradiese selbstverständlich nicht im Entferntesten die Rede, und hatte meine Abhandlung mit keiner Silbe davon ge-

---

Stelle berichtet, die Huldigungen, welche Dante ihr darbrachte, Beatrice so missfielen, dass sie seitdem ihn zu grüssen unterliess. Dagegen ist neuerdings mit vielem Scharfsinn ausgeführt, dass in der ersten jener Frauen, von der die Capitel 5, 7 und 9 berichten, Matelda erkannt werden müsse. Eine nähere Beziehung zwischen unserm Dichter und ihr muss allerdings bestanden haben, da wir von ihm hören, sie habe ihm monate- und jahrelang dazu gedient, sein Geheimniss vor der Neugier Anderer zu hüten, bis sie dann, vermuthlich von einem Auswärtigen heimgeführt, Florenz mit einem weitentlegenen Wohnort vertauscht habe. Warum indess der Dichter noch im irdischen Paradiese, wo, so wenig als Nebel oder Sturm, Lüge und Täuschung Raum finden, an das "holde Weib" gewiesen sein soll, dem er, um Andere zu täuschen, in den frühern Zeiten seiner Liebe für Beatrice scheinbar gehuldigt, warum eben sie ihn auf den Zug der, die biblischen Bücher bedeutenden, vierundzwanzig Aeltesten hinzuweisen, ihn in den Lethe einzutauchen und ihm diesen gleich Eunoè auszudeuten hat, bleibt unverständlich." Ist das wirklich Alles, was man gegen meine Ansicht vorzubringen weiss? Dann wird sie jedenfalls durchschlagen. Wird vielleicht das, was Witte unverständlich bleibt, verständlicher, wenn man die Matelda anderswo sucht? Nicht einmal, wenn man dem Dichter die sonderliche Operation zutraut, die *Madonna Vanna*, mit welcher er gar keine Beziehungen gehabt, als seine Freundin in seinem Gedichte aufgeführt, sie handkehrum mit Johannes dem Täufer gleichsam identificirt und dennoch ihren so bezeichnenden Namen, weiss Gott warum, umgeändert zu haben. Unverständlich bleibt eben Vieles bei Dante, zumal wenn man überall fragen will, warum gerade die Person das sagen, jenes thun solle. Solche Fragen erinnern ein klein wenig an die berühmte Frage, was Gott vor der Schöpfung der Welt gethan habe? Fast mit ebenso gutem Grunde könnte man fragen, warum Gott die Erde gerade rund und nicht achteckig gemacht. Vielleicht wird übrigens, was noch unverständlich blieb, durch obige Ausführungen verständlich.

Digitized by Google

sprochen. Wollte aber Dante eine Vermittlerin zwischen sich und Beatrice, einen *anello di unione tra Beatrice e Virgilio* einschieben, so musste sich ihm hierzu gerade Diejenige von selbst darbieten, die einst auf Erden ebenfalls eine Vermittlerin (ich finde eben keinen bessern Ausdruck, um das Verhältniss zu bezeichnen; der Leser wird hoffentlich verstehen, wie der Ausdruck gemeint ist) zwischen ihm und Beatrice gewesen. Und hinwiederum: Wollte Dante jener Dame, der er jahrelang seine scheinbaren Huldigungen dargebracht, in seinem unsterblichen Gedichte ein Denkmal setzen, so musste es ihm ja am nächsten liegen, ihr in demselben gerade die Rolle zuzutheilen, welche er ihr zugetheilt hat, d. h. sie zwischen sich und Beatrice, die Aussöhnung vermittelnd und fördernd, zu stellen, gerade wie sie ihm einst auf Erden seine Liebe zu Beatrice gleichsam erleichtert hatte. Es ist denn doch etwas zu weit hergeholt, wenn man mit Beziehung auf den Platz, den Matelda im irdischen Paradiese einnimmt, in Erwägung ziehen zu müssen glaubt, wie eben Johannes der Täufer das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente sei und wenn man im Untertauchen in Lethe eine Erinnerung an die Jordanstaufe sieht.[56]) Was in aller Welt hat Matelda mit Johannes dem Täufer gemein? Wo ist die leiseste Spur davon zu entdecken, dass sie das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente sei? Sie ist das Bindeglied zwischen Dante und Beatrice: sind aber diese etwa die Symbole der beiden Testamente? Nein, das sind sie nicht; jene Symbole treten anderswo, in der mystischen Procession, auf und gerade dort bleibt Matelda ganz unbetheiligt. Offenbar müsste Matelda, sollte sie irgend an Johannes den Täufer erinnern, bei jenem mystischen Zuge eine ganz andere Rolle spielen als die rein passive des blossen Zuschauers, welche ihr Dante zugetheilt hat. Halten wir uns aber einfach daran, dass Matelda ein Bindeglied zwischen

[56]) Witte, a. a. O., II, 225.

Digitized by Google

Dante und Beatrice ist, dass ihre Hauptbedeutung gerade hierin besteht, so sehe ich nicht ein, was dabei noch unverständlich bleiben sollte. Matelda ist dann wesentlich, was die schöne Ungenannte der *Vita Nuova* gewesen. Dante ist im irdischen Paradiese so wenig an sie gewiesen als er in der Zeit seiner Jugendliebe gerade an die *Donna dello schermo* gewiesen war. Er begegnet ihr, man möchte sagen zufällig, und sie erweist sich ihm diensteifrig und liebevoll, unterrichtet ihn über den Ort, wo er sich befindet, nicht aber über den mystischen Zug, obwohl Dante nach Belehrung darüber verlangt (vgl. Purg. XXIX, 55 fg.). Es ist überhaupt bemerkenswerth, dass Matelda verstummt, sobald es sich um Angelegenheiten handelt, die noch eine andere als blos persönliche Bedeutung haben. Die grosse Vision des irdischen Paradieses zerfällt bekanntlich in zwei Theile: einen allgemeinen und einen mehr persönlichen. Nur bei diesem ist Matelda betheiligt, bei jenem hingegen ganz und gar nicht. Sie sagt nur, als die Procession herannaht: "Mein Bruder, schau' und höre!" dann verstummt sie und tritt in den Hintergrund zurück, aus dem sie erst wieder hervortritt, als es sich wieder um persönliche Angelegenheiten des Dichters handelt. Die Frage, warum gerade Matelda es ist, welche den Dichter auf den mystischen Zug aufmerksam macht, ist eine höchst müssige. Als die einzige Bewohnerin des irdischen Paradieses, die er bis dahin getroffen, ist es ganz natürlich, dass gerade sie ihn auf die Neuigkeiten des Ortes aufmerksam macht. Dass sie den Dichter in Lethe und Eunoè eintaucht, gehört mit zu ihrem Mittleramt zwischen Dante und Beatrice, da jenes Eintauchen zur vollendeten Aussöhnung nothwendig ist. Zudem muss man ja nicht vergessen, dass Matelda zugleich wie Beatrice eine symbolische Gestalt ist. Als Bindeglied zwischen sich und Beatrice bot sich dem Dichter von selbst die schöne Ungenannte dar: hatte er sie aber einmal zum Symbol erhoben, so lag es ja in der Natur der Sache, dass er ihr manche Verrichtung zutheilen musste, die sich

Digitized by Google

nicht aus ihrem einstigen irdischen Leben und Thun direct ableiten lässt. Darin liegt eben das Wesen der Allegorie. Noch mehr als bei Matelda möchte man bei Beatrice in Verlegenheit gerathen, wollte man überall fragen: Warum muss gerade die Tochter des Folco Portinari das thun und jenes sagen? Sie muss es, weil sie Dante zum Symbol gemacht. So auch Matelda. Es ist verkehrt zu fragen: Warum muss gerade die *Donna dello schermo* das und jenes verrichten? Das muss sie eben kraft der allegorischen Bedeutung, die sie in der *Divina Commedia* hat. Man kann und muss eben einfach fragen: Warum hat Dante gerade jene *Donna dello schermo* zur Allegorie der Matelda gemacht? Und auf diese Frage lautet die, wie mich dünkt, völlig befriedigende Antwort: Weil eben jene *Donna*, die jahrelang gleichsam ein Bindeglied zwischen ihm und Beatrice gewesen, am geeignetsten war, diese nämliche Rolle auch im Gedicht zu übernehmen.

Hiermit scheinen mir alle Schwierigkeiten gelöst, alle Bedenken beseitigt. Auf die zwei ersten der oben erwähnten, bei der Matelda des irdischen Paradieses in Betracht kommenden Fragen antworten wir: Matelda ist eine reale Persönlichkeit und keine blosse Personification; Matelda ist die edle Dame, der Dante, um seine Liebe zu Beatrice geheim zu halten, jahrelang scheinbar gehuldigt, die er so lieb gewonnen hatte, dass deren Entfernung ihn weit mehr schmerzte, als er selbst erwartet hatte. Auf diese Dame passt Alles, was von der Matelda gesagt wird, bis — auf den Namen, der aber in der *Vita Nuova* gar nicht genannt wird. Ich werde also nach wie vor von der *Matelda svelata* reden und es so lange thun, bis man mit bessern Argumenten als bisjetzt geschehen ist, nachweisen wird, dass jene holde Ungenannte Dante's Matelda nicht sein kann.

Ich komme nun zur dritten und letzten der in Betreff der Matelda in Betracht kommenden Fragen: Welche ist die allegorische Bedeutung, die der Dichter seiner Matelda

Digitized by Google

beilegen wollte? Ueber diese Frage gehen die Meinungen noch weiter auseinander als über die nach der Persönlichkeit der *Donna soletta*. Der Excurs zum XXVIII. Gesang des Purgatorio in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* zählte nicht weniger als sechzehn mehr oder weniger von einander abweichenden Antworten, die auf unsere Frage im Laufe der Zeiten gegeben wurden und sah sich veranlasst, diese ansehnliche Zahl durch eine weitere zu vermehren. Nach der ältesten und noch immer verbreitetsten Ansicht ist Matelda das Sinnbild der *vita activa*, des werkthätigen christlichen Lebens. In der Leipziger Ausgabe werden 37 Ausleger aufgezählt, welche alle diese Ansicht theilen und mit grösserer oder geringerer Entschiedenheit verfechten. Seitdem haben sich auch noch Bartsch und Pfleiderer zu ihnen gesellt. Man könnte sich bedenken, gegen die Autorität so vieler Commentatoren, darunter alle ältesten und ältern bis auf Lombardi, eine abweichende Ansicht geltend machen zu wollen. Sehen wir aber näher die Frage an, so werden wir bald gewahr, dass jene so alte und so weitverbreitete Ansicht ihren Ursprung keineswegs einem genauen Studium des Amtes und der Verrichtungen der Matelda, sowie des Systems des Dichters verdankt, sondern einerseits der, wie sich uns ergeben hat falschen, Voraussetzung, Dante's Matelda sei die berühmte Frau von Canossa, andererseits der Meinung, die *Donna soletta* müsse dieselbe allegorische Bedeutung haben, wie die kurz vorher dem Dichter im Traume erschienene Lea. Dass diese Meinung eine irrige sei, ist in der Leipziger Ausgabe, wie mich dünkt, überzeugend nachgewiesen worden. Fällt aber die Gleichheit zwischen Matelda und Lea hinweg, so haben wir gar keine Anhaltspunkte mehr, um in der Ersten das Symbol des werkthätigen Lebens zu sehen. Matelda ist Beatrice's Gefährtin: wäre nun jene das Symbol der *vita activa*, so müsste ja diese folgerichtigerweise das Symbol der *vita contemplativa* sein. Dass nun aber Beatrice das Symbol des beschaulichen

Digitized by Google

Lebens sei, wird an unserer Stelle (Purg. XXVIII) von den Auslegern allerdings hin und wieder gesagt. Allein diese Ausleger vergessen hier, dass nach ihrer eigenen Auffassung Beatrice eben nicht das Symbol des beschaulichen Lebens ist. Wo sie, ohne durch die Rücksicht auf Matelda, von Beatrice's allegorischer Bedeutung handeln, da machen sie sie alle sammt und sonders entweder zum Symbol der christlich-theologischen Wissenschaft oder zu etwas Anderm, nicht aber zur Repräsentantin der *vita contemplativa*. Es ist also eine blosse Inconsequenz, wenn sie, von Matelda's allegorischer Bedeutung sprechend, sagen, Beatrice sei das Symbol des gläubigen Schauens, Matelda des liebenden Handelns. Ist Beatrice jenes nicht, nun, dann wird wohl auch deren Gefährtin Matelda dieses nicht sein. Und dass sie es wirklich nicht ist, zeigt eine genauere Betrachtung des Bildes, welches der Dichter von ihr entworfen hat. Gleich von vorn herein schildert er sie als eine einsame Frau, *Donna soletta* (Purg. XXVIII, 40), und dass dieser Zug nicht zufällig dasteht, geht daraus hervor, dass später noch einmal ihre Einsamkeit erwähnt und betont wird (XXXI, 92). Mit Recht ist nun darauf aufmerksam gemacht worden, dass das werkthätige Leben, die Uebung der Werke der Barmherzigkeit, nicht ins einsiedlerische Leben, sondern in die Gemeinschaft gehört.[57]) Wie eine *Donna soletta* das Symbol des in Werken der Liebe und Barmherzigkeit sich übenden werkthätigen christlichen Lebens sein soll, ist in der That nicht eben leicht zu begreifen und bleibt mir wenigstens völlig unverständlich. Noch eher und gewiss mit mehr Recht könnte man wohl sagen, diese *Donna soletta* sei das Symbol des beschaulichen Lebens, dem sich eben der Einsiedler weiht. Auch passt Matelda's durchaus passive Rolle bei der den

---

[57]) Minich, *Sulla Matelda di Dante*, S. 11: "*Nè meglio si addice l' epiteto di sola alla vita attiva, le cui opere avvengono nello stato sociale dell' uomo, e si esercitano più di sovente a beneficio del genere umano.*"

Digitized by Google

Triumph der Kirche vorstellenden mystischen Procession schlecht zu der allegorischen Bedeutung, die man ihr zuschreibt. Tritt sie doch dabei gänzlich in den Hintergrund zurück, verhält sie sich doch als blosse Zuschauerin! Und gleichwohl sollte sie das werkthätige christliche Leben vorstellen? Aber dann müsste sie meines Bedünkens bei jenem Zuge auch activ sich betheiligen und keine blos passive Rolle dabei spielen. Und wie kann ferner das werkthätige christliche Leben mit der von Pluto geraubten Proserpina, mit der für Adonis entflammten Venus verglichen werden? Wie kann man sagen, dass Dante, auf dem irdischen Paradiese angelangt, noch um drei Schritte von der *vita activa* getrennt war? Was hätte es für einen Sinn, dass Dante zur *vita activa* hinstrebt, aber durch den Strom des Vergessens noch davon getrennt ist? Was hat ein "wie ein liebentbranntes Mädchen singendes" holdes Weib mit der *vita activa* gemein? Wie kann man dem werkthätigen christlichen Leben das irdische Paradies als Wohnung anweisen? Ist doch diese Region der letzte Schritt, um zum seligen Schauen, zur höchsten Contemplation zu gelangen![58]) Gewiss, dort, wo die Symbole des christ-

[58]) Auch auf diesen Punkt hatte bereits Minich aufmerksam gemacht, a. a. O., S. 11: "*Ora torna difficile il comprendere e lo spiegare a qual fine debba trovarsi la vita attiva nel Paradiso terrestre, che non è più la sede dell' umana specie dopo il primo peccato, ed ove il Poeta privilegiato dalla grazia divina, ovvero le anime che già subirono l' espiazione de' loro falli nulla hanno più da operare, ma si dispongono invece alla vita contemplativa e salgono alla celeste beatificazione*". Schon Thomas von Aquino hatte es wiederholt ausgesprochen, dass die *vita activa* nur dem diesseitigen, nicht aber auch dem jenseitigen Leben angehört (vgl. *Summa theologiae* P. 1, qu. XX, art. 4, qu. LXVII, art. 1—3, qu. LXVIII, art. 6, namentlich P. II, 2. qu. CLXXXI, art. 4). "*Vita activa*", sagt er (an der zuletzt citirten Stelle), "*habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum; et si quis actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis.*" Demnach könnte gar nicht erwartet werden, dass der Dichter auf seiner ekstatisten Reise durch die jenseitigen Reiche das Symbol der *vita activa* antreffe.

Digitized by Google

lichen Glaubens und Lebens erscheinen, wird das werkthätige und christliche Leben nicht fehlen: ist es aber nicht in den durch die drei und vier Frauen repräsentirten Tugenden inbegriffen? Wie kann man das werkthätige christliche Leben und die *caritas*, die christliche Liebe als zwei ganz verschiedene Personen darstellen? als zwei Personen, die miteinander so wenig in Verbindung und in Verkehr stehen, als Matelda mit den drei und vier Frauen? Will man aber auch zwischen der *caritas* und der *vita activa* diesen Unterschied machen, so darf und muss man doch fragen, worin die *vita activa* denn eigentlich bestehen soll? Doch wohl in der Ausübung der Tugenden, und zwar nach scholastischer Lehre in der Ausübung der vier moralischen Tugenden[59]), während die drei theologischen Tugenden mehr dem beschaulichen Leben angehören.[60]) Namentlich wird hervorgehoben, dass die Tugend der Gerechtigkeit es ist, welche zur *vita activa* gehört[61]) und dass diese hauptsächlich in der Ausübung jener besteht. Wollte man nun auch einräumen, dass Dante demungeachtet ein besonderes Symbol der *vita activa* aufgeführt habe, so müsste man denn doch erwarten, dass er die Beziehung, das innige Verwandschaftsverhältniss zwischen ihr und den moralischen Tugenden hervorgehoben, oder wenigstens angedeutet hätte. Davon finde ich aber bei Matelda auch nicht die leiseste Spur. Wie man gleichwol in ihr das Symbol der *vita activa* erkennen könne, ist schlechterdings unbegreiflich.

---

[59]) Thomas von Aquino *Summa theologiae* P. II, 2, qu. CLXXXI, art. 1: "*Manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam, ecc.*"

[60]) Thomas von Aquino, ebenda, qu. CLXXX, art. 4: "*Ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes theologicae ecc.*"

[61]) Thomas von Aquino, ebenda, qu. CLXXXI, art. 1: "*Vita activa consistit in omnibus agibilibus, sed principaliter in iis quae ad alterum sunt, sicut in optimo agibili, scilicet in actibus justiciae. — — — Inter virtutes morales praecipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur .... Unde vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.*"

Digitized by Google

Und was hat, so vielen Schwierigkeiten gegenüber, jene Ansicht für Gründe für sich? Einfach die Analogie mit der Lea des Traumes und etwa noch die Erinnerung an Johannes den Täufer.[62]) Das sind äusserst schwache Gründe. Man begreift, dass, angesichts dieses Thatbestandes, es Forscher gibt, die sogar der Lea des Traumes die allegorische Bedeutung der *vita activa* absprechen.[63]) Das möchte vielleicht zu weit gegangen sein. Es bedarf dessen auch nicht. Sei Lea dies oder jenes, Matelda ist nicht mit ihr identisch, muss also auch als allegorische Gestalt nicht mit ihr identisch sein. Ja, gerade wenn Lea das Symbol der *vita activa* ist, kann es Matelda nicht sein. Denn, wie ich schon anderswo sagte, Dante hat wohl nicht zwei verschiedene Arten von Symbolen gebraucht, um die nämliche Sache anzudeuten, und ebenso wenig hat er zwei verschiedenen Personen die nämliche allegorische Bedeutung beigelegt. Soll das Symbol der *vita activa* irgendwo auf den Höhen des Büsserlandes gesucht werden, so muss man es in Lea und nicht in Matelda suchen.

Gehen wir zu den andern Ansichten über. Wenn gesagt wurde, Matelda sei "das katholische Leben"[64]), so scheint dies

---

[62]) Witte, a. a. O., II, 226: "Die Liebe bereitet dem Glauben, wie Johannes Christo, den Weg." Aber Johannes wird nun einmal von Dante nicht erwähnt und der Ausleger hat nicht das Recht, Dinge in das Gedicht hineinzutragen, die nicht darin liegen.

[63]) Preger, Dante's Matelda, S. 4. Richtig scheint mir Preger's Bemerkung: "Wenn Lia nur das wirkende Leben im Gegensatz zum schauenden wäre, wie könnte dann von Lia ebenso wie von Rahel gesagt sein, dass sie in den Spiegel schaue? Beide schauen, und nur das unterscheidet sie, dass Lia mit Blumen geschmückt sich sehen will, Rahel dagegen allein am Lichte ihrer Augen Freude findet; und dass Lia nur ab und zu in den Spiegel schaut, Rahel aber, wie Lia sagt, den ganzen Tag daran sitzt."

[64]) Domenico Mauro, *Concetto e forma della Divina Commedia* (Neapel 1862), S. 264. Er wirft übrigens die Bemerkung: "*Matilde è la vita cattolica*" nur so hin, als verstünde sich die Sache von selbst und als wäre eine nähere Begründung ganz überflüssig.

Digitized by Google

nur ein anderer Ausdruck für die nämliche Sache zu sein. Denn dieses "katholische Leben" wird doch wohl wesentlich in der Ausübung guter Werke bestehen, also das wirkende Leben sein. Blos ein anderer Ausdruck für die nämliche Sache ist es gleichfalls, wenn Matelda das Bild der thätigen, wirkenden Liebe *(carità operosa)* genannt wurde.[65]) Denn worin anders besteht die *vita activa* als gerade in der wirkenden Liebe, in der Uebung der Werke der Barmherzigkeit. Wir können daher von keiner abweichenden Ansicht, sondern nur von einer von der gewöhnlichen verschiedenen Ausdrucksweise hierbei sprechen.

Der erste, der eine von der gewöhnlichen wirklich verschiedene Ansicht aufstellte, war, soviel ich sehe, der Pater Lombardi, welcher schreibt: "*Matelda la contessa Matilde appella anche G. Villani. O la sia però questa che Dante quì introduce la contessa medesima, ovvero un altro soggetto, non si può dubitare che la non sia un soggetto diverso da Lia la sorella di Rachele; e che perciò, avendo Dante poco anzi figurata già la vita attiva in Lia, se non istucchevolmente tornerebbe quì a figurarcela in altro affatto nuovo soggetto. Lasciando adunque da parte la vita attiva, altro carattere dee nella Matelda nostra ricercarsi. — Nella storia di Matilde, la nominata contessa, il carattere che più di tutti ci si presenta innanzi e ne salta, per così dire, negli occhi, è la grande propensione ed affetto ch' essa ebbe per santa Chiesa: e come generalmente in chiunque si mette ad arte o scienza, per fare in quella profitto, è necessario prima di tutto che alla medesima arte o scienza l' introduca ed accompagni affezione, così necessario essendo a chi vuole nella Chiesa profittare l' amore verso della medesima, quest' affezione direi io intesa dal poeta nostro nella presente prima donna, che gli si*

---

[65]) Barelli. *Allegoria della Divina Commedia*, S. 145: "*Ond' io con frase poco diversa dalla comune, ma che forse esprime più esattamente il concetto dantesco, la direi figura della carità operosa.*"

Digitized by Google

fa innanzi, e l' introduce e sempre accompagna in questa divina foresta, tipo della Chiesa."[66]) Da manche Ausleger der *Divina Commedia* wesentlich aus Lombardi zu schöpfen pflegten, so hat diese Ansicht, wie billig, nächst der ältesten und allgemein verbreiteten, die meisten Anhänger gefunden. Die Leipziger Ausgabe hat deren zehn namhaft gemacht, eine Zahl, die sich noch um etwa ein halbes Dutzend vermehren liesse. Allein die Meinung gründet sich einfach auf der falschen Voraussetzung, dass Dante's Matelda die Markgräfin von Toscana sei und ausserdem ist nicht einzusehen, wie Dante erst im irdischen Paradiese die Liebe zur Kirche gefunden haben soll. Diese Liebe musste ihn schon vorher auf seiner Wanderung beseelen.

Alle übrigen Ansichten über die allegorische Bedeutung der Matelda treten blos sporadisch auf und sind nur von Einzelnen vertreten. Das soll aber für mich kein Grund sein, sie vornehm zu ignoriren. In wissenschaftlichen Dingen ist die Majorität eben nicht entscheidend, sonst wäre die Matelda-Frage längst entschieden. Eine Meinung könnte die richtige sein, auch wenn sie blos von einem Einzelnen vertreten wäre. Und es brauchte dieser Einzelne nicht einmal ein bedeutender Forscher zu sein. Auch ein schlichter Mann hat zuweilen einen Gedanken, den auszusprechen kein Professor sich schämen würde. Sehen wir uns also diese verschiedenen Ansichten etwas an, ob vielleicht die eine oder die andere Anspruch auf Richtigkeit zu erheben das Recht hat.

Zinelli, in einer viel zu wenig beachteten Schrift[67]), meinte in Matelda das Symbol der zuvorkommenden und mitwirkenden

---

[66]) *Divina Commedia* ecc. (Rom 1791), II, 415 fg. und in allen spätern Ausgaben zu Purg. XXVIII, 40.

[67]) F. M. Zinelli, *Intorno allo spirito religioso di Dante Alighieri, desunto dalle opere di lui.* (Venedig 1823), II, 30: "*Matelda poi è la Grazia preveniente e cooperante, com' è manifesto dai luoghi principali, in cui ell' è posta in azione.*"

Digitized by Google

Gnade finden zu müssen und glaubte, diese Bedeutung ergebe sich offenbar aus den wichtigern Stellen, wo die *Donna sŏletta* handelnd auftritt. Nach einer Begründung sieht man sich aber vergebens bei Zinelli um. Im Nothfall könnte allerdings Matelda das Symbol der Gnade sein; man könnte allerdings sagen, die Gnade komme dem reuigen Sünder liebevoll entgegen, die Gnade belehre ihn, die Gnade tauche ihn in Lethe ein u. dgl. Wo könnte man nicht ein Symbol der Gnade finden? Beatrice, Virgil, Lucia — Alles könnte Symbol der Gnade sein. Allein dieses Symbol haben wir anderswo, nämlich in der himmlischen *Donna gentile* (Inf. II, 94 fg.) zu suchen. Und kam etwa die zuvorkommende und mitwirkende Gnade erst im irdischen Paradiese dem Dichter entgegen? War er ohne sie bis dahin gelangt?!

Die nämliche Frage muss denen entgegengehalten werden, welche in Matelda das Symbol der christlichen Lehre[68]) oder der Religion[69]) sehen zu müssen glauben. Abgesehen davon, dass das Symbol der christlichen Lehre wohl eher in Beatrice und in den Personificationen der Bücher des Neuen Testaments, welche den mystischen Zug im irdischen Paradiese begleiten, zu suchen wäre, kann man wohl nicht sagen, dass Dante ohne Religion und christliche Lehre Hölle und Büsserland durchwandert, die sieben *P* an seiner Stirne getilgt und bis zum irdischen Paradies vorgedrungen sei. Streckfuss[70]) bezeichnet seine An-

---

[68]) V. Botta, *Dante as philosopher, patriot, and poet.* (Neuyork 1865), S. 297: "*Approaching a broocklet, whose crystal waters wind through the May-bloom and the grass, in the perpetual shadow of the forest, he beholds Matilda, the symbol of the Christian doctrine.*"

[69]) So z. B. der Neapolitaner Sante Bastiani in der oben, Anmerkung 39, angeführten Broschüre.

[70]) In seiner Uebersetzung der *Divina Commedia*, 8. Aufl. (Braunsshweig 1867), S. 309: "Unzweifelhaft aber ist es, dass uns Dante in der Schönheit und Liebe dieser Frau und ihrem ganzen Thun ein Bild des durch vollkommene Läuterung gewonnenen irdischen Zustandes aufstellen will."

Digitized by Google

sicht, wonach Matelda ein Bild des durch vollkommene Läuterung gewonnenen irdischen Zustandes wäre, ganz bescheiden als eine solche, die keinem Zweifel unterliegen könne. Sie ist aber nicht allein sehr zweifelhaft, sondern ziemlich unklar noch dazu und der neue Herausgeber hat sehr wohl daran gethan, die betreffende Anmerkung zu streichen. Wenn Kopisch[71]) meint, Matelda versinnbildliche das reine, wahre, thätige und beschauliche Paradiesesleben, so vergisst er, dass dieses Leben nicht in einer einzelnen Person, sondern im gesammten irdischen Paradiese und dessen Bewohnern dargestellt wird und confundirt ausserdem Dinge miteinander, welche man auseinander halten muss. Die Ansicht Goeschel's[72]), wonach Matelda die gläubige, mit der Theologie (Beatrice) versöhnte Philosophie ist, steht und fällt mit seiner Antwort auf die Frage nach dem buchstäblichen Sinn der *Donna soletta*. Ist Matelda nicht die *Donna gentile* der *Vita Nuova* und des *Convito*, so wird sie auch dss Symbol der Philosophie nicht sein. Und wenn die Philosophie es wäre, die den Dichter zuletzt seiner Beatrice zuführt, dann blieben die Vorwürfe dieser letztern völlig unerklärlich. Der letzte dieser Vorwürfe (Purg. XXXIII, 85 fg.) setzt den Gegensatz zwischen Beatrice und der *Donna gentile*, zwischen Theologie und Philosophie als einen immer noch fortdauernden voraus, die angebliche Aussöhnung ist dadurch ausgeschlossen. Der deutsche Philosoph

---

[71]) Zu Purg. XXVIII, 43 (2. Aufl., S. 287): "Die schöne Frau ist das reine, wahre, thätige und beschauliche Paradiesesleben, und wird erwärmt in den Strahlen der Liebe, welche den Unreinen brennende Qual sind."

[72]) Vorträge und Studien, S. 88 fg. Hier heisst es unter anderm: "Beatrice ist die stillbeschauliche, speculative Erkenntniss, die Diagoge, Mathilde die discursive, dialektische Wissenschaft. Jene wacht über der Lehre der Kirche, diese sorgt für das Leben nach der Lehre." Auch Picchioni (*Cenni critici*, S. 275 fg.) ist geneigt, sich dieser Ansicht anzuschliessen; Witte (Göttliche Komödie, 1865, S. 638) findet sie sehr scharfsinnig und Notter (Göttliche Komödie, II, 366 fg.) scheint sie unter nicht unwesentlichen Modificationen acceptiren zu wollen.

Digitized by Google

H. K. Hugo Delff glaubte ohne Zweifel etwas Neues zu sagen, als er sich dahin aussprach, Matelda möchte wohl das Sinnbild der Unschuld sein.[73]) Allein diese Ansicht war bereits früher ausgesprochen und weitläufig verfochten worden[74]), ja, sie ist im Grunde sehr alt. In der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* ist durch Belege nachgewiesen worden, dass die Keime dieser Auffassung bereits bei dem alten Commentator Francesco da Buti angetroffen werden. Man muss zugestehen, die Ansicht ist sehr ästhetisch und hat etwas Blendendes für sich. Das irdische Paradies, als dessen Bewohnerin Matelda erscheint, ist die Region der Unschuld, wie sie selbst ausdrücklich hervorhebt (Purg. XXVIII, 142); sie selbst erscheint als der Typus eines unschuldigen Mädchens und, indem sie Dante in Lethe's Fluthen eintaucht, ist sie die Dienerin, die ihm dazu verhilft, die Schuld abzuwaschen, die verlorene Unschuld wieder zu gewinnen. Dennoch aber lässt sich ein Zusammenhang zwischen dem Amt, welches Dante's Matelda verwaltet, und der Unschuld nicht leicht auffindig machen. Sie unterrichtet den Dichter über Lehren tiefster Metaphysik, sie taucht ihn ein in die Fluten des Vergessens nnd der seligen Erinnerung, sie macht ihn auf den mystischen Zug aufmerksam, u. s. w. — wo ist hier der Zusammenhang mit der Unschuld? Und wenn Beatrice der Matelda aufträgt, Dante's Kraft nach ihrer Gewohnheit wieder zu beleben, so wird man doch nicht etwa sagen wollen, der Dichter sei je und je durch die Unschuld wieder gestärkt worden. Diese An-

---

[73]) Dante Alighieri und die Göttliche Komödie (Leipzig 1869), S. 151: "Am Schlusse der Wanderung, nach Ueberwindung aller reinigenden Ascensionen, findet der Mensch seinen ursprünglichen Standpunkt wieder, das verlorene Paradies, in dem Paradies die verlorene Unschuld, *justitia originalis*. Diese ist — — Mathilde, die Proserpina, die unter Blumen spielt, noch unberührt von dem Räuber, dem Hades, dem Dunkel der Endlichkeit."

[74]) Von Minich, a. a. O., S. 17 fg., und von Bergmann, *Dante et sa Comédie* (Strassburg 1863), S. 9 fg.

Digitized by Google

sicht ist also wohl sehr sinnig und sehr schön, nur stichhaltig ist sie nicht.

Es erübrigen noch einige Meinungen, welche kaum etwas mehr als eine blosse Erwähnung verdienen. Wenn Hermann Grieben meint, die schöne Frau sei wohl das Sinnbild geläuterter Erkenntniss[75]), so kann ich hierin nur ein geistreiches Wortspiel mit der angeblichen Etymologie ihres Namens (Matelda = μάθησις) sehen. Geistreich, aber ein blosses Brillantfeuer ist Franciosi's Meinung, dass Dante's Matelda die vollkommene Liebe versinnbildliche.[76]) Ja freilich wird Matelda als ein liebentbranntes Mädchen geschildert. Was heisst das aber, dass Dante vom Strome Lethe von der vollkommenen Liebe getrennt ist? Was heisst es, dass die vollkommene Liebe ihn in das glückliche Vergessen und in die selige Erinnerung, in Lethe und Eunoè eintaucht? Nach einer Antwort auf diese Fragen sieht man sich vergebens um. Für Graziani ist Matelda das Symbol des monarchischen Princips, wie Beatrice des religiösen.[77]) Das

---

[75]) Dante Alighieri. Studie, S. 68.

[76]) G. Franciosi, *Scritti Danteschi* (Florenz 1876), S.10 fg.: "*Non è dunque a meravigliare se di questa donna ei fece uno de' più alti simboli della sua Commedia, i' vo' dire il simbolo dell' amore perfetto: non è a meravigliare, pensando come l' innamorata fantasia tenda a levare in cima d' ogni bellezza quanto ella vagheggi* (war Dante in Matelda verliebt?); *ma neppure è da credere che quell' alto e pacato intelletto dell' Alighieri si lasciasse così trasportare dalla fantasia, che ponesse in dimentico nel simboleggiare la sua Matelda le ragioni e i legami dell' universale allegoria. Or questa chiedeva che l' amore perfetto, figurato in Matelda, fosse non solo amore dell' uomo singolo, ma eziandio dell' intera umanità; amore che, nella sua fiamma divina consumando ogni mala radice di scandalo e d' ira, ridurrebbe tutti i popoli a quella giocondissima pace, ultima dolcezza e perfezione di vita, ond' è immagine bella il terrestre paradiso.*" Wie das auf Dante's Matelda passen soll, begreife wer kann.

[77]) Graziani, *Interpretazione della allegoria della Divina Commedia* (Bologna 1871), S. 293: "*Come in Beatrice è personificato il principio religioso, così in Matilde il monarchico. Lia e Rachele, viste nel precedente canto per sogno dal Poeta, che a quando a quando addor-*

Digitized by Google

letzte ist richtig, das erste durchaus falsch. Repräsentant des monarchischen Princips ist in der *Divina Commedia* nicht Matelda, sondern Virgil. Keine einzige der Functionen, welche Matelda im irdischen Paradiese verrichtet, passt auf das monarchische Princip. Und welch eine ungezügelte Phantasie wäre es, das monarchische Princip unter dem Bilde eines jungen, schönen, liebentbrannten Mädchens darzustellen! Preger glaubt in Matelda den Typus der praktischen Mystik gefunden zu haben.[78]) Diese Auffassung dürfte jedenfalls Aussicht haben, bei allen Denen günstige Aufnahme zu finden, welche meinen, der Dichter der *Divina Commedia* habe wesentlich aus dem Borne der Mystik

---

mentatosi in quel secondo regno, sogna di ciò che svegliato vede poi ed incontra, non sono che un' ombra di quelle due; e cioè di Matilde rappresentante il principio mònarchico, a cui attribuisce la vita attiva ossia che si confà con Lia; e di Beatrice rappresentante il principio religioso a cui attribuisce la vita contemplativa, e che perciò come altrove è detto da lui, siede coll' antica Rachele, immagine di quest' ultima vita. Su di che è ad avvertirsi che l' Autore fece questa divisione di vita attiva e vita contemplativa, intendendo per la prima la civile o politica, quella cioè del reggimento temporale, e per la seconda quella dello spirituale o la religiosa, senza altra suddivisione, e cioè senza ammettere vita mista."

[78]) A. a. O., S. 7 fg.: "So kann man also nicht sagen, Matelda, Dante's Führerin durchs irdische Paradies, repräsentire das wirkende Leben im Gegensatz zum schauenden. Wohl ist sie das Weib, das nach den Worten des Dichters an der Liebe Strahlen sich gewärmt, aber es ist dies eine Liebe, welche die Seele über sich selbst hinausrückt und auf die erste Stufe des übersinnlichen Schauens stellt, wo man im Bild und Gleichniss erkennt, oder, um mit Dante zu reden, den Pilgerstab mit Palmen schmückt. Die höhere Stufe dieses übersinnlichen Schauens ist das Schauen im himmlischen Paradiese, da die übernatürliche Erkenntniss eine wesenhafte ist, das Wort unmittelbar das sich offenbarende Wesen der Dinge selbst bezeichnet. Die Repräsentantin jener niedern Stufe des Schauens im irdischen Paradiese ist Matelda, die des höhern Schauens im himmlischen Paradiese ist Beatrice. Wollen wir für dieses zwiefache dem discursiven Erkennen entgegengesetzte übersinnliche Schauen ein historisches Wort verwenden, so müsste es das Wort Mystik sein, und Matelda und Beatrice wären dann nicht als Typen des wirkenden und schauenden Lebens, sondern zutreffender als Typen der praktischen und speculativen Mystik zu bezeichnen."

Digitized by Google

geschöpft. Sie hängt aber zu eng mit der Auffassung des ganzen Gedichts und namentlich der allegorischen Bedeutung Beatrice's zusammen, als dass sie in Kürze geprüft und gewürdigt werden könnte. Es müsste einer solchen Prüfung und Würdigung eine eingehende und umfassende Untersuchung der allegorischen Bedeutung Beatrice's vorangehen, eine Untersuchung in Bezug auf welche ich den geneigten Leser nur auf die Zukunft vertrösten kann. Bis dahin glaube ich auch mein Urtheil über Preger's jedenfalls beachtenswerthe Ansicht zurückhalten zu müssen. Wenn in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* (II, 5. 604) gesagt wurde, Preger habe im Grunde nur eine neue Terminologie erfunden, um den nämlichen Gedanken auszudrücken, welchen die alten Ausleger durch *vita activa et contemplativa* ausdrückten, so muss ich jetzt, nach genauerm Studium, diese Bemerkung dahin berichtigen, dass nicht die Terminologie blos, sondern auch die Grundanschauung Preger's von derjenigen der alten Interpreten sehr verschieden zu sein scheint.

Auf dass auch in Bezug auf Matelda kein Unsinn ungesagt bliebe, trat der Franzose Aroux mit der Bemerkung (oder soll man sagen Behauptung?) hervor, Dante's Matelda sei nichts Geringeres als das Bild des wirkenden Lebens der ghibellinischen Sektirer in römisch-katholischem Gewande.[79]) Ich führe solche Extravaganzen nur als Curiosum an; dass ich mich irgend damit näher befasse, wird mir hoffentlich niemand zumuthen.

Da keine der vielen und so weit auseinandergehenden Mei-

---

[79]) Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste.* (Paris 1854), S. 196 fg.: "*La dame est Mathilde, la grande comtesse qui, au XIIe siècle, légua ses domaines au Saint-Siége. Elle figure donc la vie active de l'initié sectaire, sous la forme catholique romaine*", ecc. Mehr dergleichen Unsinn abdrucken zu lassen, habe ich wirklich keine Lust. Wer nach solcher Nahrung verlangt, mag direct zur Quelle gehen. Womöglich noch grössern Unsinn gibt Aroux zum Besten in seiner: *Divine Comédie de Dante traduite en vers selon la lettre, et commentée selon l'esprit.* (Paris 1865), I, 547 fg.

Digitized by Google

nungen völlig befriedigend ist, so bleibt nichts übrig, als entweder nach einer neuen Auffassung sich umzusehen, oder aber auf das Verständniss des Sinnes, den Dante in diesen Theil seines Gedichts hineingelegt, zu verzichten. Letzteres wird man aber erst thun, wenn sich das Erste als vergeblich erweisen sollte. Also eine neue Auffassung ist zu suchen. Zum Glück finden sich die Spuren derjenigen, die ich nach wie vor für die allein richtige halten kann, bereits bei einem der vorzüglichsten ältern Ausleger. Es ist sehr bezeichnend, dass gerade die Vertreter der verbreitetsten Ansicht über Matelda's allegorische Bedeutung dieselbe doch nicht festzuhalten und consequent durchzuführen vermögen. In seinem ausführlichen Commentar sagt Francesco da Buti zu wiederholten malen, dass Matelda das Sinnbild der *vita activa* sei[80]); dann aber bemerkt er und wiederholt es, dass sie das Symbol der kirchlichen Lehre sei[81]) und dass kirchliche Lehre und *vita activa* nicht identische Begriffe sind, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Aber auch diese zweite Ausdeutung wird nicht festgehalten. An einer andern Stelle sagt Buti, Matelda bedeute das geistliche Amt — *l' autorità sacerdotale*[82]) — womit endlich das Richtige getroffen war.

---

[80]) A. a. O., II, 675 (Zu Purg. XXVIII, 34—42): "*Finge (l'Autore) che questa (Matelda) figuri la vita attiva*"; S. 677 (zu V. 61—75): "*Questa donna, che tiene figura de la dottrina de la vita attiva*"; S. 679: "*Matelda, che significa la dottrina de lo montamento de lo stato de la innocenzia ne la vita attiva*" u. s. w.

[81]) A. a. O., II, 680 (zu XXVIII, 76): "*Finge lo nostro Autore come la donna ditta di sopra, cioè la dottrina della Chiesa, ditta Matelda ecc.*"; und zu V. 88 fg. (S. 682): "*Finge come elli uditte da Matelda, che figura la dottrina de la santa Chiesa, la quale o si legge da li studiosi letterati, o si comprende et impara da non letterati quando in pubblico si predica.*"

[82]) A. a. O., II, 766 (zu Purg. XXXI, 91 fg.): "*Matelda, che significa l' autorità sacerdotale*" ecc. Die ganze Stelle findet sich angeführt in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 704, zu Purg. XXXI, 94. Wesentlich dieselbe Auffassung kehrt bei Buti zu XXXIII, 115 fg. (S. 823 fg.)

Digitized by Google

Dieses Schwanken ist lehrreich und keine blosse zufällige Inconsequenz. Es bezeichnet vielmehr einen bemerkenswerthen Fortschritt. Zuerst schliesst sich der treffliche Ausleger der alten und damals alleinherrschenden Ansicht an. Da ihm aber daran gelegen ist, Alles zu erklären, da er es mit der Auslegung ernst nimmt, sieht er sich genöthigt, den Begriff der *vita activa* fallen zu lassen und ihm den der kirchlichen Lehre zu substituiren. Damit befand er sich bereits anf der richtigen Fährte. Aber auch mit der Lehre reichte er im Fortgange der Auslegung nicht aus und nun findet er den treffenden Begriff *autorità sacerdotale*, womit die wahre allegorische Bedeutung der Matelda klar und deutlich bezeichnet war.

Aehnliches wie dem alten Francesco da Buti ist auch neuern Auslegern passirt. Solange sie nur *in abstracto* nach der allegorischen Bedeutung der Matelda fragen, stellen sie verschiedene abstracte Begriffe auf und vertheidigen ihre Ansichten mit dem Eifer der vollen Ueberzeugung. Wie sie aber ihre Ansicht auf die Erklärung des Einzelnen anwenden wollen, da reichen sie mit derselben nicht mehr aus, unwillkürlich entschlüpft ihnen das Richtige. Hierfür nur Ein Beispiel. Barelli hatte, wie wir bereits gesehen[83]), den Begriff aufgestellt, Matelda sei das Symbol der werkthätigen Liebe. Aber schon auf der folgenden Seite schreibt er: *Matelda dunque assume il cómpito di coloro che anticamente istruivano i neofiti ed i convertiti di recente nelle verità della Fede, nei riti del battesimo e della penitenza e nelle virtù proprie del cristiano, e come tale prestasi guida e maestra a Dante in luogo di Virgilio e di Stazio.*"[84]) Das heisst also doch

---

wieder. Hier lesen wir: "*La pratica de la Chiesa significata è per Matelda; la quale pratica sta in predicare, in confessare, in batteggiare, in dare li sacramenti de la Chiesa e fare tutti li esercizi che sono da fare ne la Chiesa.*"

[83]) Siehe oben, Anmerkung 65.

[84]) *Allegoria della Divina Commedia*, S. 146.

Digitized by Google

wohl, Matelda übernimmt und verwaltet das Priesteramt, sie thut, was dem Priester zu thun obliegt. Man sieht, das Richtige liegt hier so nahe, dass auch die, welche einer unrichtigen Meinung folgen, ganz unwillkürlich darauf kommen, es wider ihren Willen und gegen ihre Absicht in seiner Berechtigung anerkennen müssen.

Es war also keine eigentlich neue Ansicht, die ich aufstellte, als ich in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* ausführte, Matelda sei, ihrer allegorischen Bedeutung nach, das Bild des geistlichen Amtes, der priesterlichen Autorität. Die Ansicht war im Grunde sehr alt, nur war sie allerdings nirgends noch consequent ausgesprochen und begründet worden. Indem ich nun schliesslich noch Einiges zur Begründung derselben beifüge, muss ich eine Bemerkung voraussenden. Bei Gestalten, die, wie Dante's Matelda, reale Persönlichkeiten und zugleich abstracte Personificationen sind, muss man unterscheiden zwischen dem, was der leiblichen Persönlichkeit und dem, was der Allegorie angehört. Nicht alles, was in Betreff einer solchen Gestalt ausgesagt wird, wird zugleich und in gleichem Masse auf die leibliche Person und auf deren allegorische Bedeutung Anwendung finden. Der eine Zug kann mehr auf das Individuum, der andere mehr auf die Abstraction passen. Nur das müssen wir verlangen, dass eine gewisse Analogie, und jedenfalls kein Widerspruch stattfinde. Wenn z. B. die *Donna gentile* der *Vita Nuova* als zärtlich und mitleidig, diejenige des *Convito* hingegen als hart und spröde geschildert wird, so müssen wir sagen, dass die eine nicht das Urbild der andern sein kann, indem sie sich zu einander wie Gegensätze verhalten. Dagegen können wir nicht verlangen und nicht erwarten, dass Alles, was von der allegorischen Beatrice ausgesagt wird, auch auf die Tochter des Folco Portinari sich anwenden lasse und umgekehrt. So auch bei der Matelda. Der eine Zug an ihrem Bilde kann vielleicht mehr an die einstige *Donna dello schermo* erinnern, der andere mehr nur der Alle-

Digitized by Google

gorie entsprechen. Mit andern Worten: wir müssen nicht vergessen, dass die Allegorie und deren realer Urtypus einander niemals völlig decken.

Welches ist nun das Amt der Matelda in der *Divina Commedia*? Ich glaube keinen Widerspruch zu finden, wenn ich diese Frage dahin beantworte: Matelda ist die untergeordnete Gefährtin Beatrice's und als solche Dante's Führerin und Lehrerin im irdischen Paradiese, die ihm zu seinem Heile dienstbar ist. Den, wie mich dünkt, überzeugenden Nachweis der Richtigkeit dieses Satzes habe ich anderweitig gegeben.[85]) Derselbe ist übrigens ausschliesslich aus den eigenen Worten und Andeutungen des Dichters geschöpft und kann daher nicht im Ernste angezweifelt werden. Nun versuche man einmal diesen Satz auf die *vita activa*, auf die Liebe zur Kirche, auf die zuvorkommende und wirkende Gnade, auf die Unschuld, die praktische Mystik u. dgl. anzuwenden und man wird — ich bin dessen vollkommen überzeugt — man wird bald einsehen und gestehen müssen: Es geht nicht. Einzig und allein mit dem Priesteramt trifft das Amt der Matelda zusammen. Was ist die allegorische Bedeutung der Beatrice? Wie Virgil das Symbol des idealen weltlichen, so ist Beatrice das Symbol des idealen kirchlichen Regiments, des idealen Oberhauptes der Kirche.[86]) Und wer ist nun der untergeordnete Gefährte des

---

[85]) In meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 615.

[86]) Vgl. mein Dante Alighieri, S. 500 fg. Diese, von mir zuerst geltend gemachte, Ansicht, die ich auch jetzt noch für die einzig richtige halte, wurde auch von H. Keller adoptirt, welcher (Dante und seine Zeit. Aarau 1871, S. 27) schreibt: "Virgil ist das Sinnbild der Staatsweisheit, nach den Grundsätzen des Buchs von der Monarchie, Beatrice das Sinnbild der Religion nach den reinen Grundsätzen der Erziehung; der eine Führer ist das Bild des Kaisers nach seinem Sinne, der andere das Bild eines Oberhauptes der Kirche." — Eine ausführliche und eingehende historisch-kritische Untersuchung über die Beatrice der *Vita Nuova* und der *Divina Commedia*, sowie namentlich über deren allegorische Bedeu-

Digitized by Google

Oberhauptes der Kirche? Die Antwort kann nur Eine sein, nämlich: Der Priester. Matelda ist als subordinirte Gefährtin Beatrice's Dante's Führerin im irdischen Paradiese auf so lange, bis seine völlige Aussöhnung und Reinigung vollendet ist. Der Priester, der das Amt verwaltet, welches die Versöhnung predigt, der da bittet an Gottes und Christi statt: "Lasset euch versöhnen mit Gott"[87]) — der Priester ist es, der im Namen und im Auftrag der durch ihr Oberhaupt repräsentirten Kirche auf dem Wege der Versöhnung zur Seligkeit zu führen hat. Matelda ist Dante's Lehrerin bis er so rein ist, um zu den Sternen emporzusteigen, und dass sie es in Beatrice's Namen und Auftrag ist, wird einmal auf unzweideutige Weise angedeutet[88]): und wer ist es, der im Namen und im Auftrag des kirchlichen Oberhauptes dem heilsuchenden Menschen so lange ein Lehrer sein soll, bis an ihm erfüllt ist das Wort: Sie werden alle von Gott gelehret sein?[89]) Auch hier kann die Antwort nur eine sein: Der

---

tung hoffe ich später den Dante-Freunden vorlegen zu können. Dort soll die von mir bereits vor acht Jahren ausgesprochene und seither öfters wiederholte Ansicht allseitig und eingehend begründet und deren Richtigkeit endgültig nachgewiesen werden.

[87]) II Cor. V, 20. Man möchte beinahe sagen, diese Stelle habe dem Dichter vorgeschwebt, als er das Bild seiner Matelda zeichnete. Ich setze sie her in der Uebersetzung, die ihm zugänglich war: "*Caritas Christi urget nos ..... Pro Christo ergo legationem fungimur, tamquam deo exhortante per nos: obsecramus pro Christo, reconciliamini deo.*" Das "*Tiemmi, tiemmi*", Purg. XXXI, 93, kann man geradezu als Echo des *reconciliamini deo* bezeichnen.

[88]) Purg. XXXIII, 118 fg. Wenn hier Beatrice den Dichter mit seiner Frage an Matelda weist und diese erwidert, dass sie dieselbe bereits beantwortet, so setzt das voraus, dass sie in Beatrice's Namen und Auftrag handelt. Das Gleiche setzt die Stelle XXXIII, 127 fg., voraus. Was fangen denn die Verfechter anderer Ansichten mit solchen Stellen an? — Was soll etwa heissen, dass Beatrice ihren Belehrung suchenden Schützling mit seinen Fragen an — die *vita activa* weist?! Möchte man doch nicht übersehen, dass die Symbole der *Divina Commedia* nicht Bilder von Abstractionen, sondern von Realitäten sind!

[89]) Vgl. Evang. Johannis VI, 42.

Digitized by Google

Priester, der das Lehramt verwaltet. Matelda ist im Namen und im Auftrage Beatrice's Dante, d. h. dem Menschen, zu seinem Heile dienstbar; sie taucht ihn in Lethe und Eunoè: auch hier ein Bild des Priesters, der die Sacramente verwaltet, der dem Christen zu seinem Heile dienstbar sein soll. Durch das Eintauchen in Lethe wird Dante von seinen Sünden so völlig abgewaschen, dass er auch die Erinnerung daran verliert. Wodurch wird, nach der Lehre der Kirche, welcher Dante angehörte, der Mensch von seinen Sünden völlig gereinigt? Durch die Absolution. Und wer ertheilt die Absolution? Der Priester. Ist die Allegorie klar, oder ist sie es noch nicht?

Gehen wir zum Einzelnen über. Matelda ist ein liebentbranntes Mädchen. Und dies liebentbrannte Mädchen sollte ein Symbol des priesterlichen Amtes sein? so ruft man verwundert aus.[90]) Hätte vielleicht Dante das priesterliche Amt unter dem Bilde eines hasserfüllten Mädchens vorführen sollen? Ja, wenn er einen Inquisitor hätte schildern wollen. Er wollte aber keinen Inquisitor, sondern einen idealen Priester schildern. Und gehört nicht die Liebe zum Hauptcharakter eines solchen? "Die Liebe Christi dringet uns also", hat Paulus gesagt. Muss das der rechte Priester auch von sich sagen können und ist Matelda das Bild des idealen priesterlichen Amtes, — dann musste sie doch wohl als liebentbranntes, und weder als hasserfülltes, noch als indifferentes Weib (*Donna*!) erscheinen.

Matelda erscheint allein, einsam: auch der wahre Priester, der Diener Christi, soll zurückgezogen leben. Aber Matelda gesellt sich zu Dante, ja, sie kommt ihm entgegen: so muss auch der Priester die begleiten und denen entgegenkommen, welche nach dem Heile verlangen. Sie geht singend einher: das Gebot: "Singet und spielet dem Herrn in euern Herzen"[91]) ist allen

---

[90]) Witte, Dante Alighieri's Göttliche Komödie, 3. Aufl., II, 226.
[91]) Epheser V, 19.

Digitized by Google

Christen gegeben, und auch hierin soll der Seelenhirte seiner Heerde ein Vorbild sein. Matelda windet der Blumen Fülle sich zum Kranze: das priesterliche Diadem hiess geradezu "Blume"[92]; genügt das? — Dante vergleicht sie mit Proserpina, aber wohlgemerkt, mit der noch jungfräulichen Proserpina: das Priestergelübde erklärt dieses Bild. — Die jungfräuliche Sittsamkeit der Matelda wird wohl auch dem priesterlichen Amte nicht übel anstehen. Oder soll etwa der Priester unverschämt und frech sein? Ihr Auge strahlt von Liebesglanz wie das Auge der Venus: wenn sie finster drein schaute, wäre sie freilich nicht das Symbol eines idealen Priesters. — Sie lächelt am andern Ufer: wenn sich die Engel im Himmel freuen über einen Sünder, der Busse thut, so werden die Diener Christi auf Erden wohl auch das Gleiche thun; oder sollen sie etwa zur Abwechselung darüber weinen? — Dante ist drei Schritte von Matelda entfernt: zur vollen, innigen Gemeinschaft mit der durch das Priesteramt repräsentirten Kirche sind noch die drei Schritte, Reue, Bekenntniss und Busse (*contritio, confessio, satisfactio)* nöthig. Wenn sich Dante zu Matelda hinsehnt, so können wir diesen Zug auf die reale Matelda beziehen; wir können aber auch sagen, dass er sich nach der vollen Aussöhnung und Gemeinschaft mit der idealen Kirche jetzt um so mehr sehnt, als er bereits so weit auf dem Heilswege vor-

---

[92]) Exodus XXVIII, 36, wird das priesterliche Diadem ציץ genannt; an allen Stellen, wo der Ausdruck ציץ noch vorkommt, hat es die Bedeutung von Blume; vgl. z. B. Hiob XIV, 2. I Kön. VI, 18. Die andern Bedeutungen, die man dem Wort beilegt, sind erst abgeleitete. Man vergleiche übrigens über die Blumensymbolik Bähr, Symbol des Mosaischen Cultus I, 393 fg. 372. 375 fg. 415. 454. Nach Bähr ist Blühen und Blume, sowie im Heidenthum Symbol des physischen Lebens und Wohlseins, so im Mosaismus die höchste Stufe des ethischen Lebens, der Gerechtigkeit und Heiligkeit und der Lebensfülle und Freude, welche darin ihren Grund hat. Daher auch das priesterliche Diadem Blume hiess, da die Priester vor Allen heilig sein und die Heiligung des Volks vermitteln sollten. Daher auch Blumen und Blüten an den Teppichen der Stiftshütte und am heiligen Leuchter.

Digitized by Google

gedrungen, die sieben *P* aus seiner Stirne getilgt und nur noch die "verborgenen Fehler" des Miss- oder Kleinglaubens zu sühnen sind.

Ueber die Belehrung, welche Dante von Matelda erhält, habe ich bereits das Nöthige gesagt. Das Priesteramt ist eben zugleich das kirchliche Lehramt. Wenn Matelda's Schönheit wiederholt und mit Nachdruck hervorgehoben wird, so genügt zur Erklärung an Epheser V, 37 und an die mittelalterliche Erklärung von Hohelied IV, 1. 7. 10; VI, 3; VII, 1 zu erinnern. — Sie geht langsam dem Strome entlang, — den würdigen Schritt des würdigen Priesters. Sie fordert Dante auf, auf die Dinge zu achten, die im Anzuge sind: eine ächt priesterliche Ermahnung und zugleich ein priesterlicher Liebesdienst. Das Nämliche ist von der Ermahnung XXIX, 61 fg. zu sagen. Sie verhält sich rein passiv bei dem mystischen Zuge sowohl als auch bei der Aussöhnungsscene zwischen Dante und Beatrice: wo die oberste kirchliche Gewalt erscheint, da tritt das Priesteramt in den Hintergrund zurück. Das Eintauchen in Lethe bedeutet, wie gesagt, die priesterliche Absolution, was bereits Francesco da Buti ganz richtig bemerkt hatte. Matelda bietet den Abgewaschenen, d. h. Absolvirten dem Tanze der vier moralischen Tugenden dar: das Priesteramt soll den Menschen zur Tugend leiten. Sie bleibt bei Dante als der Zug sich entfernt und er in Schlaf versunken ist; sie ist gleichsam sein Wächter: dass die Propheten, Lehrer und Prediger Wächter heissen, ist bekannt (vgl. z. B. Ezechiel III, 17). Auf einen Wink Beatrice's folgt sie (XXXIII, 14. 15): der Priester folgt dem Winke seines Oberhauptes. Das *come tu sei usa* (XXXIII, 128) deutet auf das Amt, das die Sacramente verwaltet, wodurch der Mensch auf der Lebensreise gestärkt zu werden pflegt. Endlich verrichtet Matelda nur einen Act des priesterlichen Amtes, indem sie Dante zu dem Eunoè hinführt und ihn aus demselben trinken lässt.

Wir sind nun dem Dichter Schritt für Schritt nachgefolgt

Digitized by Google

und haben gesehen, dass Alles bis ins Einzelnste sehr wohl auf das priesterliche Amt sich deuten lässt.[93]) Ich gebe zu: die eine oder die andere Deutung ist vielleicht nicht ganz richtig. Man versuche aber einmal alles Einzelne, sowie das Ganze auf diese Weise auf die *vita activa* und wie die Dinge alle heissen, deren Symbol Matelda sein soll, zu deuten; versuche man es, ob man es kann. Man wird bald die Vergeblichkeit des Unternehmens einsehen. Ich habe nach einer neuen Erklärung erst dann mich umgesehen, nachdem ich mich durch mühsames Nachdenken überzeugt hatte, dass keine der bisherigen die Probe hält. Vielleicht habe auch ich den Sinn des Dichters nicht getroffen; es mag sein. Aber mit der hingeworfenen wohlfeilen Frage, wie denn dieses liebentbrannte Mädchen das Symbol des priesterlichen Amtes sein solle, ist die hier vorgetragene Ansicht doch nicht beseitigt. Auf Gegengründe werde ich immer gern hören und sie ernstlich erwägen; auf leicht hingeworfene Bemerkungen, wie sie Jedem im Schlafe einfallen, werde ich fortan keine Rücksicht mehr nehmen.

Aber wie kam denn Dante dazu, die *Donna dello schermo* zum Symbol des priesterlichen Amtes zu machen? Auch auf diese Frage habe ich die Antwort in Bereitschaft. Das Priesteramt ist nach scholastischer Lehre wesentlich Mittleramt.[94]) Die *Donna dello schermo* war in gewissem Sinne eine Mittlerin zwischen Dante und Beatrice gewesen. Es lag also nahe, wollte ihr Dante einmal ein Denkmal setzen, wollte er ihr einmal eine alle-

---

[93]) Andere Nachweise für die Richtigkeit dieser Auffassung habe ich in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 615—617 gegeben. Ich will hier dieselben nicht wiederholen, sondern nur den geneigten Leser auf jenes Werk verweisen.

[94]) "*Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum*", ein Satz, den Thomas von Aquino oft wiederholt. *Summa theologiae*, P. II, qu. XXII, art. 1 und 4; qu. XXVI, art. 1; qu. LXXXII, art. 3 u. s. w.

Digitized by Google

gorische Bedeutung in seinem Gedichte beilegen, sie gerade zum Symbol des priesterlichen Amtes zu machen. So bestätigen sich die buchstäbliche und die allegorische Bedeutung, wie wir sie gefunden haben, gegenseitig und ich glaube denn doch berechtigt zu sein, auch in Betreff ihrer allegorischen Bedeutung, wie früher in Bezug auf die buchstäbliche, von einer *Matelda svelata* zu reden. Fast möchte ich die Ueberschrift dieser Abhandlung dahin abändern. Doch nein! was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben und dabei bleibt es. Was ich aber nicht an die Spitze setzen will, setze ich an den Schluss:

die entschleierte Matelda.

Digitized by Google

Dante-Bibliographie

1870—1877.

Vorbemerkung.

Als ich vor nunmehr sieben Jahren eine bibliographische Uebersicht der neuesten Dante-Literatur für den dritten Band des Dante-Jahrbuchs ausarbeitete, konnte ich glauben den Lesern einen nicht unwesentlichen und unwillkommenen Dienst damit zu leisten. Wir waren damals nicht reich an bibliographischen Hülfsmitteln und gerade die Literatur der dort behandelten Periode war noch gar nicht zusammengestellt worden, sodass jene "Bibliographie" als etwas Neues gelten konnte. In der That ist sie auch allgemein günstig aufgenommen worden. Dr. Paur bezeichnete sie (Blätter für literarische Unterhaltung, 1871, Nr. 45, S. 705) als "eine nützliche Bereicherung gegen die frühern Bände des Jahrbuchs" und fügte hinzu: "Die Fortführung dieser Uebersicht ist in den folgenden Bänden dringend zu wünschen." Auch von anderer Seite ist der gleiche Wunsch geäussert worden.

Seit jener Zeit habe ich, zunächst für meinen eigenen Gebrauch, dann aber auch in Hinblick auf die künftigen Bände des

Digitized by Google

Jahrbuchs, eifrig bibliographisches Material gesammelt und mit möglichster Sorgfalt und Genauigkeit zusammengestellt. Allein jetzt könnte es sich vielleicht fragen, ob die bibliographische Uebersicht nicht eigentlich überflüssig geworden. Denn heute muss ich gestehen, dass ich, wenigstens dem Kundigen auf diesem Gebiete, nichts, oder doch nur äusserst wenig Neues zu bieten vermag. Das Material ist eben bereits gesammelt und zusammengestellt worden. Mein theuerer Freund Ferrazzi hat im Jahre 1871 einen vierten und in diesem Jahre einen fünften Band seines geschätzten "Manuale Dantesco" veröffentlicht, beide Bände wesentlich bibliographischen Inhalts und die, was Vollständigkeit anlangt, nicht viel zu wünschen lassen. Unser deutscher Dante-Bibliograph κατ' ἐξοχήν, Hofrath Dr. Julius Petzholdt, hat uns im Jahre 1872 mit einer sorgfältig ausgearbeiteten "Bibliographia Dantea" beschenkt, welche im vorigen Jahre und dann wieder jüngst ergänzt und bis auf die unmittelbare Gegenwart fortgeführt wurde. Ich selbst habe im November- und December-Heft (1876) von Petzholdt's "Neuem Anzeiger" einen Nachtrag zu dessen Dante-Bibliographie veröffentlicht, welcher hundert und etliche Nummern, d. h. eben Alles enthält, was ich bis zum October vorigen Jahres zur Ergänzung beizufügen wusste.

Soll unter solchen Umständen die bibliographische Uebersicht wirklich fortgeführt werden? Genügt es nicht, einfach auf die soeben erwähnten Arbeiten hinzuweisen? Das sind Fragen, die reiflich erwogen werden mussten, bevor ich mich an eine neue Ausarbeitung der jüngsten Dante-Bibliographie machte.

Wenn ich mich endlich gleichwohl dazu entschloss, so glaube ich den Vorwurf eines Fehlgriffs nicht befürchten zu müssen. Denn erstens sind die erwähnten bibliographischen Hülfsmittel ohne Zweifel vielen Lesern des Jahrbuchs nicht zugänglich und diese würden die Bibliographie in demselben sehr ungern vermisst haben. Sodann sind die Materialien im Grunde doch noch ziemlich zerstreut. Um der Vollständigkeit möglichst nahe zu

Digitized by Google

kommen, ist es bis zur Stunde durchaus nothwendig zu vergleichen: 1) Petzholdt's "Bibliographia Dantea"; 2) Ferrazzi's "Manuale Dantesco"; 3) Petzholdt's "Supplementum"; 4) meinen "Nachtrag" dazu; 5) Petzholdt's zweites "Supplementum".

Dürfte man auch annehmen, dass alle diese bibliographischen Hülfsmittel den Dante-Freunden vorliegen, so kommt gleichwohl noch ein weiterer Umstand hinzu. Die Uebersichtlichkeit ist nämlich um so mehr erschwert, als man nicht allein fünf verschiedene Arbeiten vergleichen muss, sondern auch die Anordnung des bibliographischen Stoffes bei Ferrazzi eine ganz andere ist als bei Petzholdt, dem ich mich in meinem "Nachtrag" anschliessen zu müssen glaubte. Eine Zusammenverarbeitung des Materials ist somit absolut nothwendig, soll man anders eine annähernd vollständige Dante-Bibliographie herstellen wollen. Dies ist die erste Arbeit, welche gethan werden muss. Und soll sie einmal vollendet werden, warum hätte ich mich derselben entziehen sollen? Warum sollte nicht gerade hier der Anfang dazu gemacht werden?

Der Anfang, sage ich. Denn es liegt in der Natur der Sache dass sich die nachfolgende Arbeit auf einen verhältnissmässig kurzen Zeitraum beschränken muss. Es wird die Dante-Bibliographie im dritten Bande des Jahrbuchs fortzusetzen und zu ergänzen sein [1]), sie bis auf die unmittelbarste Gegenwart fortführend; weiter zurückzugreifen ist hier nicht der Ort.

---

[1]) Aus dem Jahre 1870 ist hier nur aufgenommen, was in der Bibliographie im dritten Bande des Jahrbuchs noch nicht verzeichnet werden konnte. Aus dem Jahre 1877 selbstverständlich nur was bis zur Zeit der Abfassung der Bibliographie (Juni 1877) bekannt wurde. Vorliegende Bibliographie, welche über ein halbes Tausend Nummern registrirt, umfasst somit einen Zeitraum von sieben Jahren. Etwa hundert weitere Nummern, die man bei Ferrazzi findet, konnten wegen Mangel an nähern Angaben, zum Theil aber wegen des befolgten Princips, nur unbedingt Zuverlässiges zu geben, nicht aufgenommen werden. Hingegen sind in der vorliegenden Bibliographie etwas mehr als ein halbes Hundert Nummern verzeichnet, die sich weder bei Petzholdt noch bei Ferrazzi, noch in meinem "Nachtrag" registrirt fanden.

Digitized by Google

Lange hegte ich die Absicht, eine Geschichte der jüngsten Dante-Literatur zu schreiben und die bibliographischen Angaben auf die Noten zu verweisen. Diese Form der Darlegung hätte mir näher gelegen und meiner Individualität weit mehr zugesagt, als die mehr mechanische, obwol mühsame Arbeit der blos bibliographischen Zusammenstellung. Auch hatte ich bereits damit begonnen und einen Abschnitt ausgearbeitet. Doch überzeugte ich mich bald, dass die Ausführung auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen würde. Um mit dem Aeusserlichen anzufangen, hätte sich aus einer nur einigermassen eingehenden Darstellung der Dante-Literatur der letzten sieben Jahre, wie sie mir vorschwebte und ich sie begonnen, ein ganzer Band ergeben, der den Umfang eines Jahrbuchbandes noch überschritten haben würde. Sodann halte ich es für misslich, irgend eine Literaturgeschichte, und wäre es auch nur, wie in unserm Falle, eine sehr specielle und engbegrenzte, zu schreiben, ohne alles zu kennen, durch eigene Anschauung zu kennen, was dabei zur Sprache kommen muss. Das Meiste zwar läge mir allerdings vor und kaum etwas von einiger Bedeutung kenne ich nur aus zweiter Hand. Der pedantische Enthusiasmus jedoch, mit dem ich früher der geringsten Broschüre nachjagte, will um so weniger aushalten, als der reelle Werth des Gesammelten zu den darauf verwendeten Mühen und Kosten in keinem Verhältniss zu stehen pflegt. So ist es denn gekommen dass, während ich früher nicht ruhte bis ich in den Besitz jeder mir bekannten Broschüre gelangt war, Manches jetzt mir nur aus zweiter Hand bekannt ist. Freilich könnte ich mir gleichwol zutrauen, mit einigem Beruf eine geschichtliche Darstellung zu geben. Da aber dieselbe ohnedem, wie bemerkt, an diesem Orte keine Stelle hätte finden können, so musste der Gedanke daran aufgegeben, oder wenigstens aufgeschoben werden.

Ich befolge daher auch jetzt das frühere System; ich gebe nämlich wesentlich bibliographische Notizen und füge nur hin

Digitized by Google

und wieder einige Bemerkungen bei. Aber auch wo dies geschieht muss ich, die Fülle des Stoffes und die mir hier gesteckten Grenzen berücksichtigend, des äussersten Lakonismus mich befleissigen. Die Urtheile müssen daher kurz und bündig sein; auf eine Begründung derselben kann ich mich hier unbedingt nicht einlassen. Ich bemerke aber Folgendes: ich gebe mein Urtheil nur dort ab, wo ich glaube das Recht zu haben meine Competenz zu behaupten und nur bei Arbeiten, die ich durch eigenes genaues Studium kenne. Auch erkläre ich mich ein für allemal bereit, jedes der hier abgegebenen Urtheile nöthigenfalls eingehend zu begründen und gegen Wen es auch sei zu vertheidigen. Da ich mich aber nicht für verpflichtet halte, über Alles, was ich selbst sehr gut kenne, mein Urtheil abzugeben, so werde ich über sehr Vieles einfach referiren und das Urtheil zurückhalten.

Um diejenigen, welche neben meiner auch Petzholdt's Bibliographie benützen, nicht irre zu führen, habe ich das frühere System aufgegeben und mit einem Sternchen die Schriften bezeichnet, die ich nicht selbst besitze und — was bei mir ganz dasselbe ist — nicht selbst eingesehen habe.

Dass ich bei der systematischen Anordnung Petzholdt gefolgt bin, wird hoffentlich gebilligt werden. Hin und wieder war es nicht leicht zu entscheiden, unter welcher Rubrik eine Schrift anzuführen sei; indessen hoffe ich auch hierin nicht viele und nicht erhebliche Fehler begangen zu haben. Wo sie mir bekannt waren habe ich die Preise beigefügt, es konnte dies aber zuweilen auch dort nicht geschehen, wo ich die Bücher selbst besitze. Bei italienischen Büchern sind die Originalpreise angegeben, welche in Deutschland vielleicht etwas erhöht werden dürften.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass ich wissentlich auch nicht die geringste Broschüre und den kleinsten Artikel aus meiner Bibliographie weggelassen habe. Bei allem darauf verwendeten Fleisse kann mir freilich noch Manches unbekannt

Digitized by Google

geblieben sein. Im Interesse der Dante-Bibliographie, sowie auch in ihrem eigenen, richte ich an alle Verleger und Verfasser von Dante-Arbeiten die Bitte, mir entweder solche einzusenden, oder doch wenigstens Anzeige davon zu machen, damit die Bibliographie im nächsten Jahrbuch möglichst vollständig werden könne.

I. Allgemeines.

Collectanea und Bibliographisches.

1. Collectanea.

Baldacchini, Saverio: Prose. Napoli, Stamp. del Vaglio 1873–74. Vol. 3. 8.

Enthält: Vol. II, S. 21—50: Sulla Lettera di Frate Ilario del Corvo. — S. 50—78: Del Veltro allegorico dei Ghibellini. — S. 79—109: Del valore storico della Divina Commedia. — S. 110—26: Stùdii Danteschi in Germania. — S. 301—4: Zani de' Ferranti, Postille sulla Divina Commedia. — Vol. III, S. 117—22: Ozanam o della filosofia di Dante.

Buscaino, Alberto-Campo: Appendice agli Studj varj. Trapani: Tipogr. Modica-Romano, 1871. 8. 200 S.

Enthält: S. 81—106: La via di Dante per la piaggia diserta. Lettera all' illustrissimo sig. Cavaliere prof. Giuseppe Brambilla. — S. 124—28: Giunte e correzioni al "*piè fermo*".

In seinen, zuerst 1862, dann wieder 1867 in zweiter verbesserter Auflage herausgegebenen *Studj varj* hatte der Verf. (S. 135—67 und 440—75) eine ganz neue, sehr beachtenswerthe Erklärung der vielbesprochenen Stelle *Inf.* 1, 29. 30 veröffentlicht. In beiden hier erwähnten Artikel sucht er dieselbe näher zu begründen und zu vertheidigen. Gründlichkeit, Umsicht, philologische Gelehrsamkeit und Akribie zeichnen das Werk aus, welches weit mehr Beachtung verdient hätte, als es ihm bis dahin zutheil geworden.

Carducci, Giosuè: Studi letterari. — Dello svolgimento della letteratura nazionale. Delle Rime di Dante. Della varia fortuna di Dante. Musica e poesia nel mondo elegante italiano del secolo XIV. — Livorno: Vigo, 1874. kl. 8. VIII. 447 S. Preis L. 5, —

Die Abhandlung *Delle Rime di Dante* ist eine neue, umgearbeitete und um ein Drittel vermehrte Auflage der in dem Sammelwerk *Dante e il suo secolo* (Flor. 1865, S. 715—59) veröffentlichten Arbeit von Carducci. Die Abhandlung *Della varia fortuna di Dante* erschien zuerst in der *Nuova Antologia* (October-Heft 1866, März- und Mai-Heft 1867) und enthält eine geistvolle, aber literarisch dürftige Geschichte der *Divina Commedia* im

Digitized by Google

14. Jahrhundert. Auch die zwei andern Abhandlungen des Bandes sind nicht ohne Wichtigkeit für das Dante-Studium und das ganze Buch darf eine erfreuliche Bereicherung der Dante-Literatur genannt werden.

Fanfani, Pietro: I Diporti filologici, con altri opuscoli della materia medesima. Firenze: Tipogr. di G. Carnesecchi e figli, 1870. 8. 2 Bll. 335 S. Preis L. 4.

Am Schluss steht die Bemerkung: *Pubblicato il 20 di Febbraio del 1871.* Ueber den Text der *Commedia* handelt der II *Dialogo* (S. 78—91); auch sonst findet sich in diesem Buche Manches zur Erklärung der *Commedia*. Namentlich philologisch sehr bedeutend sollte das Buch in keiner Dante-Bibliothek fehlen.

Ferrazzi, Gius. Jacopo: Manuale Dantesco. Vol. IV. — Enciclopedia Dantesca. Bibliografia. Bassano: Tipogr. Sante Pozzato, 1871. 8. 3 Bll. 598 S. Preis L. 6.

Vol. V. Enciclopedia Dantesca. Bibliografia, Parte II. Aggiuntavi la Bibliografia Petrarchesca. Bassano: Tipogr. Sante Pozzato, 1877. 2 Bll. XXIV. 902 S. Preis L. 9.

Der erste Band dieses Werks erschien 1865; mit dem soeben veröffentlichten fünften soll es abgeschlossen sein. Es existirt hiervon eine Prachtausgabe in grösserm Format, wovon nur zwanzig Exemplare gedruckt wurden, die nicht in den Handel kamen.

Das Werk ist ein grossartiges Denkmal wahrhaft riesigen Sammlerfleisses. Eine Fülle bibliographischen, historischen, kritischen und exegetischen Stoffs wird hier geboten, wie man ihm sonst nirgends beisammen findet. Was den Werth der zwei letzten Bände noch wesentlich erhöht, sind die reichhaltigen Mittheilungen aus dem Inhalte von hunderten schwer zugänglichen oder ganz unzugänglichen Broschüren, Zeitungsartikeln u. dgl. Zwar ist die Anordnung etwas schwierig und man vermisst hin und wieder die bibliographische Genauigkeit. Man wird aber diese Mängel nicht hoch anschlagen dürfen, wenn man bedenkt, welche unendliche Fülle von Material hier gesammelt ist. Dass ein Einzelner dieses ganze Material vollkommen beherrschen könne halte ich für absolut unmöglich. Die Dante-Forschung ist dem Verfasser für seinen wahrhaft erstaunlichen Bienenfleiss zu höchstem Danke verpflichtet. Ferrazzi's Manuale ist eines jener Hülfsmittel welche für jeden Dante-Forscher unbedingt unentbehrlich sind. Durch dasselbe nimmt Ferrazzi unter den lebenden italienischen Dante-Forschern unstreitig die erste Stelle ein. Keine Bibliothek, kein Verehrer Dante's, kein Freund der italienischen Sprache und Literatur sollte dies Werk unbeachtet lassen.

Vgl. "Blätter für literarische Unterhaltung", 1872. Nr. 12, S. 174.

Franciosi, Giovanni: Scritti Danteschi. Ora per la prima volta raccolti e notevolmente ritoccati dall' Autore, con giunta di cose inedite. Firenze: Successori Le Monnier, 1876. 12. 2 Bll. V. 338 S. Preis L. 4,—

Inhalt: S. III—V: A chi leggerà. — S. 1—17: Gregorio VII. giudicato da Dante (zuerst veröffentlicht Modena, 1869). — S. 19—43: Discorsi letti nel R. Liceo Muratori (zuerst Modena, 1870). — S. 45—166: Le Ragioni supreme dell' Istoria secondo la mente di Dante Alighieri (zuerst Modena, 1870). — S. 167—230: Dell' Evidenza Dantesca studiata nelle metafore, nelle similitudini e

Digitized by Google

ne' simboli (zuerst Modena, 1871). — S. 231—99: Appendice. Tavola di tutte le similitudini che occorrono nella Divina Commedia (zuerst Modena, 1871). — S. 301—36: Beatrice e l'anima del Poeta nelle ascensioni del pensiero e dell' affetto (neu). — S. 337—38: Indice.

Geistsprudelnde Abhandlungen im Dienste einer streng kirchlichen Richtung. Ueber die erste und dritte Abhandlung vgl. Jahrbuch, III, 512. Ueber die zweite und vierte siehe unten bei Anführung der Einzelausgaben. In der letzten Abhandlung will der Verfasser nachweisen dass Dante's Beatrice ist "*la visione intima dell' Artista, quella gentile creatura d'intelletto e d'amore, che del mondo fantastico dell' Allighieri è vita, specchio e sorriso*".

Giuliani, Giambattista: Arte, Patria e Religione. Prose. Firenze: Successori Le Monnier, 1870. gr. 12. 2 Bll. VI. 467 S. Preis L. 4.

Enthält unter Anderm neun auf Dante bezügliche Abhandlungen, nämlich: I, S. 29—48: La Commedia di Dante Allighieri recata in dipinto da Carlo Vogel di Vogelstein. — II, S. 49—59: Dante Allighieri maestro ed esempio degli artisti. — III, S. 61—84: Delle benemerenze di Dante verso l'Italia e la civiltà. — IV, S. 85—128: Dante e i suoi Commentatori. — V, S. 147—60: Conclusione delle lezioni sulla Divina Commedia. — VI, S. 161—224: Il Vero e l'Arte nei Canti di Francesca da Rimini e del Conte Ugolino. — VII, S. 225—48: Il Veltro allegorico del Poema sacro. — VIII, S. 249—80: Dello studio di Dante nei ginnasii e nei licei d'Italia. — IX, S. 323—42: Nel sesto e primo festivo Centenario della nascita di Dante Allighieri. Allocuzioni.

Der Werth dieser Abhandlungen ist sehr verschieden; zum Theil sind sie wol eher rhetorische Exercitien als Bereicherungen der Dante-Wissenschaft. Im Allgemeinen sind diese Arbeiten sehr anregend und deren Lectüre in hohem Grade genussreich.

Hercolani, Conte Gaddi Ercolano: Vocabolario enciclopedico Dantesco. Saggio dell' Opera. Bologna: Società Tipografica dei Compositori. 1876. Gross hoch-4. XII. 64 S. u. 2 Bll. Preis L. 2, 50.

Soll ein grossartiger Commentar zu Dante's Werken in alphabetischer Anordnung werden. Das vorliegende Heft erweckt jedoch keine besonders grosse Erwartungen. Bei aller ermüdenden Weitschweifigkeit enthalten die Artikel, von unzähligen elementaren Notizen abgesehen, sachlich nicht eben viel mehr, als das viel concisere aber gewiss nicht weniger gründliche *Vocabolario Dantesco* unseres Blanc. Ob die Aufnahme dieses *Saggio* den Verfasser ermuthigen wird, das ganze Werk zu veröffentlichen, möchte ich an meinem Theile bezweifeln.

Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft. Dritter Band. Mit einer photographischen Tafel und einem Plan von Rom. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871. gr. 8. 3 Bll. 545 S. Preis 9 Mk.

Enthält dreizehn längere oder kürzere Abhandlungen, von elf Verfassern herrührend; ausserdem Nekrologe, Bibliographie, Berichte u. s. w. Näher den Inhalt anzugeben scheint hier überflüssig. Ein kritischer Urtheil über den Werth des Bandes würde allzu sehr einem Urtheile in eigener Sache gleichen.

Cfr. Th. Paur in den "Blättern für literarische Unterhaltung". 1871, Nr. 45. S. 703—9.

Digitized by Google

Paur, Theodor: Zur Literatur- und Kulturgeschichte. Aufsätze und Vorträge. Leipzig: Leuckart, 1876. kl. 8. VI. 531 S. Preis 8 Mk.

Enthält zwei geist- und werthvolle Aufsätze über Dante, nämlich: S. 1—17: Zur Säkularfeier Dante's (zuerst erschienen im "Neuen Lausitzischen Magazin", 1865), und S. 403—79: Dante, Milton und Klopstock (zuerst im Neisser Schulprogramm für 1847).

Ich erlaube mir hier den, bereits anderwärts ausgesprochenen Wunsch wieder zu äussern, es möchte der Verfasser diese zwei Arbeiten in der in Aussicht gestellten Sammlung seiner speciellen Arbeiten über Dante wieder abdrucken lassen. Möchte sodann die versprochene Sammlung nicht zu lange auf sich warten lassen! Sie wird eine erfreuliche Bereicherung unserer deutschen Dante-Literatur werden.

***Rosmini**: Pensieri trascelti dalle opere di A. Rosmini, ordinati e annotati da P. Perez. Intra, Bertolotti, 1873. 8.

Der zweite Band enthält: S. 251—63: Della dottrina politica di Dante. — S. 268—79: Della dottrina ideologica di Dante. — S. 279—88: Della dottrina teologica di Dante.

Todeschini, Giuseppe: Scritti su Dante. Raccolti da Bartolommeo Bressan. Vicenza: Tipogr. Reale Gir. Burato, 1872. 2 Vol. kl. 8. 2 Bll. XXXV. 470 S. u. 2 Bll. 440 S. Preis L. 6, 50.

Eine nach dem Tode des Verfassers von seinem Schüler Bressan veranstaltete Gesammtausgabe seiner Arbeiten über Dante. Die zwei Bände enthalten:

Band I, S. I—XXXV: Ein Aufsatz des Herausgebers: "Della vita e degli scritti di Giuseppe Todeschini." — S. 1—114: Dell' ordinamento morale dell' Inferno di Dante (zwei Theile, der erste 10, der zweite 11 Capitel umfassend; nebst Dedication an Se. Maj. den König Johann von Sachsen). — S. 115—26: Di alcune opinioni manifestate dal prof. Serafino Rafaele Minich sui varii sensi della Divina Commedia. — S. 127—49: Di parecchie mende e contraddizioni che si riscontrano nella Divina Commedia. — S. 151—69: Del Veltro allegorico della Divina Commedia e del tempo in cui furono scritti i versi 101—5 del Canto I. dell' Inferno che vi si riferiscono. — S. 171—210: Di Carlo Martello Re titolare di Ungheria e della corrispondenza fra questo principe e Dante Allighieri. — S. 211—59: Del Conte Alessandro da Romena e di qualche altra cosa in opposizione ad alcune sentenze di Carlo Troya. — S. 261—387: Osservazioni e censure alla Vita di Dante scritta dal Conte Cesare Balbo ed annotata da Emmanuele Rocco. — S. 389—468: Due lettere critiche sul caso di Giulietta e Romeo e sopra alcuni versi del Canto VI. del Purgatorio. — S. 469—70: Indice del volume primo.

Band II. S. 1—100: Osservazioni critiche sul testo della Vita Nuova pubblicato in Livorno nel 1843 da Alessandro Torri. (Beigefügt ist S. 101—5 ein Briefwechsel zwischen Todeschini und Witte aus dem J. 1854.) — S. 107—86: Postille al Convito dell' Allighieri pubblicato in Modena nel 1831 con note critiche e dichiarative da Fortunato Cavazzoni Pederzini. (Mit *Appendice*, S. 187—224, enthaltend Briefwechsel des Verfassers mit Torri, Pederzini und Witte.) — S. 225—99: Interpretazione di tre luoghi dell' Inferno di Dante e difesa della medesima. (Die *tre luoghi* sind: *Inf.* IV, 69. XI, 21. XVIII, 9.) — S. 301—12:

Digitized by Google

Commento del verso 50, o più veramente della voce *Caorsa* nel Canto XI dell' Inferno. — S. 313—23: Sulla retta intelligenza del terzo e quarto ternario del canto XXV del Paradiso. — S. 325—42: Se al viaggio poetico di Dante debba assegnarsi l'anno 1300, ovvero l'anno 1301. — S. 343—438: Altre Chiose ed illustrazioni della Divina Commedia. — S. 439—40: Indice del Volume secondo.

Es bedarf wohl nicht erst der Bemerkung, dass der Werth der hier gesammelten Arbeiten sehr verschieden ist. Doch stehe ich nicht an, dieses Werk für eine der hervorragendsten und bedeutendsten Publicationen zu erklären, welche die Dante-Bibliographie unseres Zeitraumes zu verzeichnen hat.

Vgl. *Morsolin, im *Archivio Storico*, 1875. Vol. XXI. S. 499—507. Ferrazzi, V, 156 fg. und öfters.

---

2. Bibliographisches.

***Baldacchini, Saverio**: Studii Danteschi in Germania. Hartwig Floto. Enth. in dessen *Prose*. Napoli: Vaglio, 1873. II, 110—26.

Cfr. Ferrazzi, V. 9 fg.

Barlow: Opere Dantesche del Cavaliere Dottore Enrico Clark Barlow. M. D., F. G. S. gr. 8. 8 S.

Am Ende: "Newington Butts, Surrey, il 12 Maggio 1872".

***Barlow, H. C.** On the Vernon Dante, with other Dissertations. London: William & Norgate, 1870. 8.

Scheint ein Abdruck eines Artikels in Nr. 2210 vom 5. März 1870 des "Athenaeum".

***Barlow, H. C.** The Dante de' XX. Enth. im "Athenaeum", Nr. 2226 vom 25. Juni 1870 u. Nr. 2315 vom 9. März 1872.

ten Brink, Bernhard: Dante. Enth. im "Theologischen Literaturblatt" von Prof. Dr. F. H. Reusch. Bonn: A. Henry, 1871. hoch 4. Nr. 4. S. 128—38.

Eine der ausführlichsten, im Ganzen wohlwollende und anerkennende Recension meines (1869 erschienenen) Erstlingswerks über Dante. Ich enthalte mich jeder Bemerkung darüber; nur ein paar Rathschläge erlaube ich mir dem Herrn Recensenten zu ertheilen. Erstens, er möchte sich in Zukunft ein klein wenig besinnen, bevor er Jemandem den Vorwurf macht, "dass ihm ein selbständiges Studium der mittelalterlichen Theologie und Philosophie fremd" sei. Es könnte ihm sonst leicht abermals der Spass passiren, dass Derjenige, gegen den er, der Philologe, solchen Vorwurf erhebt, zufällig ein Theologe von Fach wäre, ja sogar ein theologischer Schriftsteller, der sich "als einen wissenschaftlich sehr gebildeten und in der Theologie und Philosophie und deren Literatur gründlich unterrichteten Mann" selbst in den Augen seiner Gegner ausgewiesen hätte (vgl. Zimmermann's "Theol. Literaturblatt", Darmstadt 1868. Nr. 51, S. 305). Der zweite Rathschlag ist, Hr. ten Brink möchte in Zukunft ein Buch, wenigstens flüchtig, durchlesen, bevor er es recensirt.

Digitized by Google

Hätte er nämlich einen Blick auf S. 506 meines Buchs geworfen, so würde er sich die Bemerkung: "Scartazzini scheint von der vielverbreiteten Meinung auszugehn, dass Alles, was im ersten Gesang in allegorischer Form erzählt wird, in Wirklichkeit im Jahre 1300 geschehen sein müsse" und sein langes Gerede darüber jedenfalls erspart haben. War ich es gerade, der gegen jene "vielverbreitete Ansicht" eifrig polemisirte! Wenn sodann Hr. ten Brink von ultramontanem Standtpunkte aus gegen meinen religiösen Standtpunkt zu Felde zieht, so habe ich selbstverständlich darüber kein Wort zu verlieren.

*Condò, Bruno: Letttere intorno alle note di Gregorio di Siena sopra l'Inferno di Dante Alighieri edite per cura di Giacinto de Pamphilis. Marsiglia 1873. 8. 22 S.

*Dante-Studien. Zu Karl Witte's sechzigjährigem juristischen Doctor-Jubiläum. Enth. in der Beilage zur "Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1876. gr. 4. Nr. 233. S. 3569—70.

Fanfani, Pietro: La Bibliografia, con parecchi Documenti ed alcune coserelle in versi. Firenze-Roma: Tipogr. Cenniniana, 1874. gr. 8. XV. 276 S. Preis L. 4, 50.

Erstattet unter Anderem erschöpfenden Bericht über sämmtliche Dante-Arbeiten des Verfassers. Das Buch ist ein *Unicum*, vielleicht die sonderbarste Arbeit, die jemals gedruckt worden. Man hat nicht ganz ohne Grund Fanfani den Vorwurf gemacht, dass er "mit anderer Leute inhaltlosen Briefen seine Bogen fülle". Das Sonderbarste dabei ist, dass die Briefe ohne Autorisation, ja ohne Vorwissen der Autoren veröffentlicht wurden. Wenigstens was meine, in diesem Buche abgedruckten Briefe anlangt, ist dies der Fall. Das Buch wäre wohl besser vorläufig ungedruckt geblieben.

Kertbeny, K. M. Dante in der ungarischen Literatur. [Separat-Abdruck aus dem "Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft." Leipzig 1867. F. A. Brockhaus. Erster Band.] Berlin: "Post", Actien-Gesellschaft. 1873. gr. 8. 16 S.

Unveränderter Abdruck aus "Jahrbuch", I, 127—44.

Köhler, Reinhold: Dante secondo la tradizione e i Novellatori. Ricerche di Giovanni Papanti. Enthalten im "Jahrbuch für romanische und englische Literatur." Neue Folge, II. 1875. gr 8. S. 423—36.

Bibliographisch werthvoll.

*Lang, Wilhelm: Dante-Literatur in Deutschland. Enth. in: "Im Neuen Reich." Wochenschrift für das Leben des deutschen Volks in Staat, Wissenschaft und Kunst. Herausg. von A. Dove. 1872. I, 9. Leipzig: Hirzel, gr. 8. S. 321—32.

Melandri, P. Giuseppe: Intorno allo studio dei Padri della Compagnia di Gesù nelle opere di Dante Alighieri. Lettera al Rev. Sig. D. Antonio Donati, Custode della Biblioteca Alessandrina. [Estratto dagli Opuscoli Religiosi, Letterarj e Morali. Serie III, fasc. 8—13.] Modena: Tip. Gaddi già Soliani, 1871. 8. 2 Bll. 144 S. Preis L. 4, —

Revue sämmtlicher jesuitischer Schriftsteller, welche, sei es

Digitized by Google

ex professo sei es gelegentlich, über Dante geschrieben haben, vom Cardinal Bellarmin bis herab auf Melandri selbst.
Cfr. Ferrazzi, V, 145—50.

Montanari, Ignazio: Sul Commento dell' Arciprete Bennassuti. Enth. im *Giornale Arcadico*. Nuova Serie. Vol. LXIII. 1870. S. 200—21.

***Pardi, Carmelo**: I Commentatori di Dante. Enth. im *L'Arte*. Anno II. Nr. 20. 15. Oct. 1870.

Paur, Theodor: Zur italienischen Literatur. Enth. in den "Blättern für literarische Unterhaltung", herausg. von Rudolf Gottschall. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1870. gr. 4. Nr. 30, S. 465—70.

Bespricht die Dante-Arbeiten von A. Busson und den zweiten Band des Dante-Jahrbuchs.

Paur, Theodor: Zur Dante-Literatur. Enth. in den "Blättern für literarische Unterhaltung" u. s. w. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871. gr. 4. Nr. 12, S. 184—87; Nr. 13, S. 202—6; Nr. 45, S. 705—9. 1872. Nr. 49, S. 763—66.

Bespricht die Dante-Arbeiten von Scartazzini, Delff, Kraszewski, Baron, Notter, Pfleiderer, den dritten Band des Dante-Jahrbuchs u. s. w.

Paur, Theodor: Zur Dante-Literatur in Deutschland. Enthalten in den "Blättern für literarische Unterhaltung" u. s. w. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877. gr. 4. Nr. 23, S. 364—66.

Bespricht die Dante-Uebersetzungen von Streckfuss-Pfleiderer, Bartsch und Witte.

***Petzholdt, Julius**: Die Bibliothek der deutschen Dante-Gesellschaft in Dresden. Enth. in dessen "Neuem Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft". Dresden: Schönfeld, 1870. gr. 8. Heft 4, S. 143—44; Heft 6, S. 211—12; Heft 12, S. 400. — 1871. Heft 5. 6, S. 214; Heft 9, S. 306. — 1872. Heft 1, S. 48; Heft 7, S. 256; Heft 12, S. 400. — 1873. Heft 6, S. 216. — 1874. Heft 6, S. 211—12. — 1875. Heft 8. 9, S. 303—4. —

Petzholdt, Julius: Bibliographia Dantea ab anno MDCCCLXV. inchoata. Accedit Conspectus Tabularum Divinam Comoediam vel calamo vel penicillo adhibitis illustrantium. Dresdae: Schœnfeld, 1872. gr. 8. VI. 90 S. Preis 3 Mk.

Petzholdt, Julius: Bibliographia Dantea ab anno MDCCCLXV. inchoata, accedente Conspectu Tabularum Divinam Comoediam vel stilo vel calamo vel penicillo adhibitis illustrantium. Nova editio Supplemento aucta. Dresdae: Schœnfeld, 1876. gr. 8. VI. 90 S. 2 Bll. 32 S. Preis Mk. 4, 50.

Das *Supplementum* auch separat u. d. T.: *Supplementum Bibliographiae Danteae ab anno MDCCCLXV. inchoatae editit* Julius Petzholdt. Dresdae: Schœnfeld, 1876. gr. 8. 2 Bll. 32 S. Preis Mk. 1, 50.

Petzholdt.Julius: Supplementum Bibliographiae Danteae ab anno MDCCCLXV. inchoatae. Accessio opusculi anno MDCCCLXXVI. typis expressi prima.

Digitized by Google

Enth. in dessen "Neuem Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft." Dresden: Schönfeld, 1877. gr. 8. Heft 3. S. 86—91.

Reumont, A. v.: Dante-Literatur. Enth. in der "Literarischen Rundschau". Aachen, 1876. 4. Nr. 4, S. 131—137.

Betrifft meine Ausgabe und Commentar der *Divina Commedia* und Witte's Ausgabe des *Vita Nuova*.

In einem ultramontanen Winkelblättchen eine unfreundliche Besprechung meiner mühevollen Arbeit zu finden, konnte mich nicht im Geringsten befremden; dass aber ein Reumont, er der Erste und er der Einzige, sich dazu hergeben würde eine solche Arbeit zu bekritteln, das hatte ich nicht erwartet. Zu einer weitern Berücksichtigung jenes Geredes gebe ich mich selbstverständlich nicht her.

Scartazzini, J. A.: Dante Alighieri in Spanien. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". Berlin: Dümmler, 1870. gr. 4. Nr. 52, S. 745—46.

Scartazzini, J. A.: I recenti Studii Danteschi in Germania. Enth. in der "Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti." Firenze 1871. Vol. XVII, fascicolo 7. Luglio 1871. gr. 8. S. 511—35.

Scartazzini, J. A.: Dante und die deutsche Philosophie. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". Berlin: Dümmler, 1871. gr. 4. Nr. 37, S. 517—19.

Scartazzini, J. A.: Italienischer Humbug auf dem Felde der Dante-Literatur. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". 1873. Nr. 34, S. 498—500.

Scartazzini, J. A.: Dante's Vita Nuova. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1873. gr. 4. Nr. 250, S. 3806—8.

Scartazzini, J. A.: Umschau auf dem Gebiete der gesammten neuesten Dante-Literatur. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". 1874. Nr. 1—3, S. 5—6. 24—25. 38—40.

Scartazzini, J. A.: Kannegiesser's Dante-Uebersetzung. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1873. gr. 4. Nr. 185, S. 2839—41.

Scartazzini, J. A.: Scaramuzza's Illustrationen zur Divina Commedia. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1876. gr. 4. Nr. 201, S. 3089—91.

Scartazzini, J. A.: Illustrazioni sulla Divina Commedia del Prof. Scaramuzza. Enth. in: "Il Borghini. Giornale di filologia e di Lettere italiane". Anno III. Firenze 1876. gr. 8. Nr. 4, S. 62—63.

Scartazzini, J. A.: Nachtrag zu Petzholdt's Bibliographia Dantea. Enth. in Petzholdt's "Neuem Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft". Dresden: Schönfeld, 1876. Heft 11. und 12, S. 340—44. 372—81.

Scartazzini, J. A.: Dante-Literatur im Jahre 1876. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". Berlin: Dümmler, 1877. gr. 4. Nr. 7—9, S. 94—95. 108—10. 121—23.

Digitized by Google

Scartazzini, J. A.: Dante in Germania. Enth. in der "Rivista Internazionale Britannica-Germanica-Slava ecc. di Scienze-Lettere-Arti". Anno 1876—77. Firenze: Tip. della Gazzetta d'Italia. gr. hoch 4. S. 367—71; 390—94; 484—86; 518—20; 547—51; 581—84; 612—14; 659—61; 680—83; 712—15; 752—56; 788—96; 801—11.

Die erste annähernd vollständige Geschichte der gesammten deutschen Dante-Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Das hier Verzeichnete reicht bis zum Jahre 1865. Der fünfte Abschnitt, die deutsche Dante-Literatur der letzten zehn Jahre umfassend, erscheint demnächst in der mit der *Rivista Internazionale* vereinigten *Rivista Europea*. Der zweite, bibliographische Theil der umfassenden Arbeit wird in der *Rivista* nicht abgedruckt werden. Dagegen erscheint das Werk in Buchform in einer neuen verbesserten und vermehrten Auflage, woselbst auch der zweite Theil seinen Platz finden wird. Schon ist der Druck weit fortgeschritten und wird das Werk Ende 1877 zur Ausgabe gelangen. (Siehe die Anzeige am Schlusse der Bibliographie.)

***Treitz**: Studien über Dante's Commentatoren und Biographen aus dem Nachlasse des Prof. Dr. W. Treitz in Marburg. Enth. in Petzholdt's "Neuem Anzeiger f. Bibliographie u. Bibliothekwissenschaft". Dresden: Schönfeld, 1870. gr. 8. Heft 7, S. 224—29.

Witte, Karl: Dante Alighieri, seine Zeit sein Leben und seine Werke. Von Joh. And. Scartazzini. Enth. in der "Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1870. gr. 4. Nr. 136, S. 2162—64.

Witte, Karl: Scartazzini's Ausgabe der Divina Commedia. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1875. gr. 4. Nr. 229, S. 2601—2.

Bespricht ausser meiner Ausgabe Giuliani's weiter unten anzuführende Ausgabe des *Convito*.

Witte, Karl: Dante's Göttliche Komödie in deutschen Terzinen. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1877. gr. 4. Nr. 7. 8, S. 93—94, 102—3.

Bespricht hauptsächlich Bartsch's Uebersetzung.

(Verschiedene Cataloge, welche Dantiana enthalten, glaube ich nicht registriren zu sollen, da sie doch kaum zur Dante-Literatur gehören. Einige findet man bei Petzholdt verzeichnet.)

II. Besonderes.

1. Schriften über Dante's Leben und Werke.

(Historisches, Kritisches, Poetisches.)

a. Historisches und Kritisches.

***Alizeri, Federigo**: Nella Festa commemorativa di Dante Alighieri cele-

Digitized by Google

brata dal Regio Liceo Cristoforo Colombo il XVII Marzo MDCCCLXXI, Orazione. Genova: Tipogr. Sordo-muti, 1871. 8. S. 13.

(Estratto dal Giornale *La Scuola e la famiglia.*)

Ambrosoli, Francesco: Manuale della letteratura italiana. Quarta edizione, ricorretta ed accresciuta dall' Autore. Quattro Volumi. Firenze: Barbéra, 1870. kl. 8. Preis L. 12.

Band I. S. 65—166 enthält: Dante Allighieri.

Ampère, G. G.: Il Viaggio Dantesco. La Poesia greca in Grecia. Traduzione di E. Della Latta. Firenze: Successori Le Monnier, 1870. kl. 16. XI. 418 S. Preis L. 2.

D'Ancona, Alessandro: I precursori di Dante. Lettura fatta al Circolo filologico di Firenze il 18 Maggio 1874. Firenze: G. C. Sansoni, editore, 1874. kl. 8. 114 S. Preis L. 1, 50.

Eine gründliche und werthvolle Arbeit. Behandelt zuerst die vorchristlichen Sagen, insbesondere die griechischen und römischen; hierauf die Legenden und Visionen der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, namentlich aber die mittelalterlichen, welche in contemplative, politische und poetische eingetheilt werden.

Cfr. *Nuova Antologia*, Vol. XXVII (Nov. 1874). S. 768.

***Balbo, Cesare:** Vita di Dante Alighieri. Torino: Tipogr. dell' Oratorio, 1875. 2 Vol. 16.

Gehört zur *Biblioteca della Gioventù Italiana.*

Barlow, Enrico C.: Dante Alighieri nella Valle Lagarina. Traduzione di Guglielmo Guiscardi. Napoli: Tip. del Fibreno, 1871. 8. 2 Bll. 16 S.

Das Original ist enthalten in der Broschüre des Verfassers: *On the Vernon Dante, with other Dissertations.* London: Williams & Norgate, 1870. (Siehe oben.)

Barlow, H. C.: Dante at the Castle of Lizzana. Enth. im "Athenäum", Nr. 2230. 23. Juli 1870.

***Barlow, H. C.** Dante Allighieri. Enth. im "Lambeth Magazine", October 1871. Nr. 9.

Kurze Biographie des Dichters. Cfr. "L'Italia Nuova", Nr. 383, 12. October 1871. "Builder" vom 18. November 1871.

***Barlow, H. C.:** Dante at Naples. Enth. im „Athenäum", 4. April 1874.

***Barlow, H. C.:** Dante and Michelangelo. Printed in commemoration of the fourth Centenary festival of the Migthy master, March 6, 1875. (From "The Builder" of March 20, with additions.)

***Bartolini, Antonio:** La Battaglia di Campaldino. Racconto dedotto dalle Cronache dell' ultimo periodo del secolo XIII con note istoriche. Firenze: Tipogr. del Vocabolario, 1876. 2 Vol. 8.

Baur, G. A. L.: Zur Feier des Reformationsfestes und des Uebergangs des Rectorats auf D. Adolf Schmidt ladet hiermit ein der Rector der Universität D. Hermann Brockhaus durch den designirten Dekan der theo-

Digitized by Google

logischen Facultät D. Gustav Adolf Ludwig Baur. Boetius und Dante. Leipzig: Al. Edelmann, 1873. 4. 2 Bll. 44 S. Preis Mk. 1, 50.

Völlig werthlos.

*Bennassuti, Luigi: Dante e i Papi. Omaggio all' Episcopato cattolico raccolto in Roma nel Concilio ecumenico Vaticano. Padova: Tipogr. del Seminario, 1870. 8. 12 S.

*Bergmann, F. G.: Les prétendues Maitresses de Dante. [Extrait du Bulletin de la Société littéraire de Strasbourg. Vol. IV, p. 306—77.] Strasbourg: Impr. de la Veuve Berger-Levrault, 1870. 8. 72 S.

Bergmann, F. G.: Le pretese amate di Dante. Enth. in: "Il Propugnatore. Studii filologici, storici e bibliografici in Appendice alla Collezione di Opere inedite o rare". Bologna: G. Romagnoli, 1870. gr. 8. Vol. III. P. II. S. 225—53. Vol. IV. P. I. S. 79—103. 317—32.

Uebersetzung der vorigen Schrift besorgt durch G. Pitrè.

*Bertolacci, L.: La Cattedra Dantesca in Ravenna. Enth. in: "L'Emulazione. Giornale di Scienze, Lettere ed Arti, Industria e Commercio". Anno I. Vol. I. Nr. 5. Lucca: Tipogr. Benedini, 15. Aprile 1875.

*Besi, A. e Bagatta, F.: Della necessità di tornare allo studio di Dante. Aggiuntavi una interpretazione di un documento e di un passo. Venezia: Tipogr. Merlo, 1874. 4. 24 S.

*Boccaccio, Giovanni: Novelle scelte, purgate ed annotate da Celestino Durando. Vol. II. che contiene in fine la Vita di Dante del medesimo Autore. Torino: Tipogr. dell' Oratorio di S. Francesco di Sales, 1870. 32. 264 S. Preis L. 0, 80.

*Burckhardt, Jacopo: La civiltà del secolo del Rinascimento in Italia. Traduzione del prof. Valbusa. Firenze: Sansoni. 1876, 2 Vol. 8.

Cfr. Ferrazzi, V, 161—63.

Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Dritte Auflage besorgt von Ludwig Geiger. Erster Band. Leipzig: Verlag von E. A. Seemann, 1877. gr. 8. XII. 362 S. Preis Mk. 4, 50.

Das Gründlichste und Geistvollste, das je über den Gegenstand geschrieben worden, ein classisches Werk im besten Sinne des Wortes. Auffallenderweise hat es noch kein Dante-Bibliograph verzeichnet, kein Dante-Forscher scheint es noch benützt zu haben. Und doch ist dieses Buch eines der wichtigsten und unentbehrlichsten Hülfsmittel zum Studium der Zeit und der Werke des Dichters. In keiner auch noch so bescheidenen Dante-Bibliothek sollte es fehlen, kein Dante-Forscher sollte es unberücksichtigt lassen.

Die erste Auflage erschien 1860; die zweite 1869; der zweite und letzte Band der dritten, wesentlich vermehrten Auflage soll Ende 1877 ausgegeben werden.

Cfr. Scartazzini in der "Rivista Europea—Rivista Internazionale". Anno VIII. Vol. II. Fasc. V. (16 Giugno 1877). S. 970—75.

*Capponi, Gino: Storia della Repubblica di Firenze. Firenze: Barbéra, 1875. 2 Vol. gr. 8. Preis L. 20, —

Digitized by Google

Capponi, Gino: Storia della Repubblica di Firenze. Seconda edizione rivista dall' Autore. Firenze: Barbéra, 1876. 3 Vol. kl. 8. XIX. 442, XVI. 566, XIV. 459 S. Preis L. 12, —

Speciell über Dante: Bd. I, S. 165—82; aber auch sonst für die Zeitgeschichte höchst wichtig obwohl auf keiner sichern kritischen Basis ruhend.

***Capponi, Gino**: Geschichte der florentinischen Republik. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Hans Dütschke. Leipzig: T. O. Weigel, 1876. 2 Bde. gr. 8. X. 463, IV. 444 S. Preis Mk. 18, —

Capranica, Luigi: Racconti. L'amore di Dante. — Sopra una tomba. — La festa della Maria. Milano: Treves, 1877. 16. 266 S. Preis L. 2.

Carriere, Moritz: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Band III. Das Mittelalter. Abth. II. Auch u. d. T.: Das europäische Mittelalter in Dichtung, Kunst und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes. Zweite, neu durchgesehene Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872. gr. 8. XIII. 544 S. Preis Mk. 13 (Preis des ganzen Werkes, 5 Bde. Mk. 55).

Speciell über Dante handelt S. 421—55. Auch sonst höchst wichtig für das Studium des Dichters und seiner Zeit.

***Circolo** spiritico per la nuova Redenzione, residente in Siena. Siena: Tipogr. Lazzeri, 1876. 16. 26 S.

Enth. u. A.: Un discorso di Dante Alighieri sulla missione per la nuova Redenzione.

***Conti, Romolo**: Della scoperta delle Ossa di Dante. Relazione con documenti per cura del Municipio di Ravenna. Ravenna: Tipogr. Angeletti, 1871. 4. 30. LXXII S. mit 4 Tafeln.

Croce, Enrico: Dante speciale. Enth. in der "Rivista Europea", 1876. Februarheft, S. 496—500.

Untersucht den Grund, wesshalb Dante in die Zunft der Apotheker eintrat und glaubt ihn darin zu finden, dass zu seiner Zeit die Apotheker zugleich Buchhändler waren, wesshalb Dante in ihre Zunft eingetreten sei um Gelegenheit zu finden, seine Studien fortzusetzen. Die Gründe, welche der Verfasser für seine Ansicht anführt, sind sehr plausibel und diese selbst geistreich und vielleicht auch richtig.

***Daniel, Eduardus**: De Dante Theologo Thesim proponebat Facultati Theologiae Aquensi E. D. — [Faculté de Théologie d'Aix.] Dante et ses Doctrines théologiques contenues dans la Divine Comédie. Thèse pour le Doctorat par Edouard Daniel. Antibes: Marchand, 1873. gr. 8. 4 Bll. 315 S.

Von Petzholdt so angeführt. Scheint mir identisch zu sein mit der unter den Erläuterungsschriften zur Divina Commedia zu registrirenden Arbeit des Verfassers.

Dauphin, Henri: Vie du Dante. Analyse de la Divine Comédie. Paris: Durand et Lauriel. [Amiens, Prévost-Allo.] 1870. 8. 255 S.

Demattio, Fortunato: Le Lettere in Italia prima di Dante. Con un' Appendice sui varii accidenti subiti dalle diverse forme del verbo italiano.

Digitized by Google

Innsbruck: Libreria Accademica Wagner. Verona: H. F. Münster, coeditore, 1871. gr. 8. VII. 228 S. Preis Mk. 3, 20.

Schamloses Plagiat. Dafür ein Paar Belege; Was S. 30—36 über Sordello gesagt wird, ist eine Uebersetzung aus *Fauriel, Dante et les origines* etc. I, 504 fg. S. 116 u. 117 sind eine wörtliche Uebersetzung aus meinem Dante Aligh., S. 28—30. Und doch hat Hr. Demattio die Naivetät, diese gestohlene Waare seinen Lesern als sein geistiges Eigenthum zu präsentiren! Auf Verlangen stehen noch mehr Belege zur Verfügung.

Derichsweiler, Hermann: Das politische System Dante's. Separatdruck. Gebweiler: Verlag von J. Bolze, 1874. gr. 8. 2 Bll. 79 S. Preis Mk. 2. (So habe ich es bezahlt; Petzholdt gibt an Mk. 2, 25.)

In der Einleitung, S. 1—6, werden die alten, längst widerlegten Argumente für die späte Abfassungszeit des *De Monarchia* wieder aufgewärmt. Hierauf: I. Der Universalstaat des Mittelalters, S. 7—20. — II. Das Parteiwesen in Italien, S. 21—34. — III. Das Buch von der Monarchie, S. 35—79.

***Dora d'Istria**: Pellegrinaggio alla tomba di Dante. Enth. in: "La Gréce". Athen 1870.

***Étienne, L.**: Dante Alighieri. Enth. in dessen: Histoire de la Littér. ital. Paris: Hachette, 1875. 8.

Fattori, Ettore: Michelangelo e Dante. Studio. Firenze: M. Cellini e C., 1875. kl. 8. 3 Bll. 206 S. Preis L. 2. (Nur in 200 Exemplaren gedruckt.)

***Ferrari, Emilio**: Ricordi storici di Castelnuovo di Magna. Firenze: M. Cellini e C., 1870. 8.

Handelt von dem durch Dante zwischen dem Bischof von Luni und den Malaspina abgeschlossenen Frieden.

Feuerlein, Emil: Dante und die beiden Confessionen. Enth. in der "Historischen Zeitschrift", herausgegeben von Heinrich von Sybel. Bd. XXIV. Heft 1. (XV. Jahrg. 1873. Heft 1.) München: Oldenbourg, gr. 8. S. 31—67.

Befasst sich mit der Frage nach dem Verhältniss Dante's zur römischen und lutherischen Kirche.

Fornacciari, Raffaello: Disegno storico della Letteratura italiana. Firenze: Sansoni, 1875. 8.

Speciell über Dante handelt Lezione III, S. 23—37.

Fornacciari, Raffaello: Dichiarazione ed Esempi in appendice al Disegno Storico. Firenze: Sausoni, 1876. 8.

Ueber Dante S. 27—67.

Franciosi, Giovanni: I primi Poeti d'Amore, o del nascimento della poesia volgare in Italia. Discorso. Modena: L. Gaddi, 1871. gr. hoch 4. 16 S. Preis L. 1, —

Gaiter, Luigi: Il dialetto di Verona nel secolo di Dante. Enth. in: "Il Propugnatore. Studii filologici, storici e bibliografici" ecc. Anno VI. Vol. VI. P. I. Bologna: Romagnoli, 1873. gr. 8. Fasc. III, S. 281—324.

Gargani, G.: Il volgar patrio e la casa di Dante Alighieri in Firenze per

Digitized by Google

una scrittura notarile del 1360. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Anno II. Vol. II. P. III. Bologna: Romagnoli, 1870. gr. 8. Fasc. V. VI, S. 181—220.

Gebhart, Émile: De l'Italie. Essais de critique et d'histoire. Paris: Hachette, 1876. kl. 8.

Enthält: S. 72—107: Dante, Savonarola, Michel-Ange.

***Giuliani, Giambattista**: Dante e il vivente linguaggio toscano. Discorso letto nell' adunanza della R. Accademia della Crusca il 15. di settembre 1872, Firenze: Stamperia Reale. 1872. 4. 27 S.

Diese Rede ist auch abgedruckt in der Zeitschrift: "Il Propugnatore" ecc. A. V. P. II. (1872), S. 157—79 und in des Verfassers Sammelwerk: "Moralità e poesia del vivente linguaggio della Toscana". III Ediz. Firenze: Successori Le Monnier, 1873. kl. 8.

Giuliani, Giambattista: Dante e Manzoni. Enth. in der "Gazzetta d'Italia" vom 28. Mai 1873.

Gozzi, Gaspare: L'Osservatore. Coll' aggiunta della Difesa di Dante e di una prefazione biografico-critica. Milano: Ed. Sonzogno, 1874. kl. 8. 2 Vol. 372, 322 S. Preis L. 2.

Bildet die Nr. 23 und 24 der "Biblioteca classica economica".

Grimm, Hermann: Fünfzehn Essays. Zweite vermehrte Auflage der Neuen Essays etc. Berlin: Dümmler, 1874. gr. 8. IV. 448 S. Preis Mk. 7, 50.

Enthält: S. 382—425 Dante und die letzten Kämpfe in Italien.

Grion, Giusto: Cangrande amico di Dante. Enth. in: Il "Propugnatore" u. s. w. Anno IV. Vol. IV. P. II. Bologna: Romagnoli, 1871. gr. 8. S. 395—427.

Gunning, J. H. (Jr.): Dante Alighieri. Eine Studie. Amsterdam: Höveker & Zoon, 1870. 8. 3 Bl. XII. 148 S. Preis Mk. 4, 50.

Inhalt: Widmungsschreiben an Dr. Hacke van Mijnden, S. I—XII. I: Inleiding, S. 1—5. — II: De Middeleeuwen, S. 6—24. — III: Italie in de Middeleeuwen, S. 25—30. — IV: Florence en Dante's leven, S. 31—37. — V: Dante's Overtuiging, S. 38—50. — VI: De divina Commedia, S. 51—90. — VII: Dante, de Commedia dichtende, S. 91—100. — VIII: De Hel, S. 101—15. — IX: De Reinigingsberg, S. 116—22. — X: Het Paradijs, S. 123—45. — Inhoud, S. 147. — Drukfeilen, S. 148.

***Hortis, Attilio**: Dante e il Petrarca. Nuovi Studi. [Estratto dalla Rivista Europea.] Firenze: Tipogr. dell' Associazione, 1875. gr. 8. 10 S.

Keller, H.: Dante und seine Zeit. Vortrag gehalten am 14. December 1870 in Aarau. Aarau: Sauerländer, 1871. 8. 29 S. Preis Mk. 0, 60.

Keller, H. A. von: Dante und die Frauen. Enth. in der Beilage zur "Allgemeinen Zeitung". Augsburg. 1871. gr. 4. Nr. 42, S. 707—8.

Bezieht sich auf Bergmann's oben verzeichnete Arbeit.

König, Wilhelm: Shakespeare und Dante. Enth. im "Jahrbuch der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft", im Auftrage des Vorstandes herausgegeben durch K. Elze. Jahrg. VII. Weimar: Huschke in Comm., 1872. gr. 8. S. 170—213.

Hiervon ein Separat-Abdruck. Ebd. 1872. gr. 8. 46 S.

Digitized by Google

König, Wilhelm: Shakespeare als Dichter, Weltweiser und Christ. Durch Erläuterung von vier seiner Dramen und eine Vergleichung mit Dante dargestellt. Leipzig: Fr. Luckhardt, 1873. gr. 8. XIV. 301 S. Preis Mk. 4, 50.

Enthält S. 225—301: Shakespeare und Dante, d. h. eine neue vermehrte Auflage der vorigen Arbeit.

Lang, Wilhelm: Transalpinische Studien. Leipzig: H. Hartung und Sohn, 1875. 2 Bde. kl. 8. 2 Bll. 219, XII. 255 S. Preis Mk. 6, —

Enthält Bd. I, S. 93—128: Dante.

***Lomonaco, Vicenzo**: Dante Giureconsulto. Enth. in: "Atti dell' Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli". Vol. VII. Napoli: Tipogr. della R. Università, 1872. gr. 8.

Cfr. Ferrazzi, V, 52—54.

Lorenzi, Girolamo: Firenze nel secolo di Dante. Milano: Bestetti, 1876. 16. 126 S. Preis L. 0, 50.

***Del Lungo, Isidoro**: Um Documento Dantesco dell' Archivio Mediceo. Enth. in: "Archivio storico Italiano", fondato da G. P. Viesseux e continuato a cura della R. Deputazione di Storia patria, ecc. Serie III. Tomo XIX. Firenze: Viesseux, 1874. gr. 8. S. 3—8.

***Minich, Raffaele**: Degli amori di Dante veri e supposti. Memoria letta all' Accademia di Padova il 14 Maggio 1865. Padova: Sacchetti, 1871. gr. 8. [Per Nozze Carlotti-Cittadella Vigodarzere.]

***Morbio, Carlo**: Novissimi studj su Brunetto Latini, Dante e Petrarca e sul loro soggiorno in Francia. Brano dell' opera: Francia e Italia, ossia: Manoscritti francesi delle nostre Biblioteche, con istudii di Storia, Letteratura ed Arti italiane. Enth. im "Archivio Storico Italiano" u. s. w. Serie III. Tomo XVII. Firenze: Viesseux, 1873. gr. 8. S. 187—206.

***Morbio, Carlo**: Francia ed Italia, ossia: Manoscritti francesi delle nostre Biblioteche con istudii di Storia, Letteratura ed Arti italiane. Milano: Ricordi, 1873. 8.

Das dritte Kapitel handelt von Dante's Aufenthalt in Paris.

***Nardi, Pietro**: Amori celebri dei poeti e degli artisti italiani. Milano: Tipogr. Dante Alighieri, 1874. 8.

***Oliphant, Mrs.**: The Makers of Florence: Dante, Giotto, Savonarola, and their City. With Portrait of Savonarola engraved by C. H. Jeens, and Illustrations from Drawings by Professor Delamotte. London: Macmillan & C., 1876. 8. 406 S. Preis 21 Sh.

Eine andere Ausgabe desselben Werkes: New York, Macmillan, 1877. 8. 395 S. Preis 8 Sh.

***Oliphant, Mrs.**: Dante. London, Edinburgh: Blackwood, 1877. kl. 8. 208 S.

Cfr. "Rivista Europea", Anno VIII. Vol. III, 1877. S. 511—13.

Digitized by Google

*Ozanam, A. F.: Oeuvres complètes, avec une preface par Ampère. Tom. VI. Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle. VI. Edition. Paris: Lecoffre fils & Cie, 1872. 12. 564 S.

Pagano, Vincenzo: Dante e la Enciclopedia. Enth. in dessen: Primi elementi di Enciclopedia universale. Napoli: Tornese, 1876. 8. S. 652—58.

Papanti, Giovanni: Dante, secondo la tradizione e i novellatori. Ricerche. Livorno: Fr. Vigo, 1873. gr. 8. XII. 207 S. Preis L. 6.

Sammlung aller Anecdoten, die sich auf Dante beziehen. Cfr. Köhler, im Jahrb. f. rom. u. engl. Liter. Neue Folge. II, 423—36.

*Paravia, Pier Alessandro: Diversità d'indole tra lo scrittore della Divina Commedia e il cantore di Laura. Enth. in der Zeitschrift: "Il Baretti". 1874. S. 96—102.

*Pardi, Carmelo: Universalità del Genio di Dante. — Dante pittore incomparabile di caratteri e di costumi, maestro ed inspiratore degli artisti. Enth. in der Zeitschrift: "L'Arte". Anno II. Palermo, 1870. Nr. 21 (1. Nov. 1870).

Abgedruckt in des Verfassers "Scritti varii". Palermo: Tipogr. del Giornale, 1870—71. Vol. II, S. 216—57.

(Paur, Th.): Dante Allighieri. Enth. im: Supplement zur elften Auflage des Conversations-Lexikon. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872. Lex.-8. Bd. I. S. 466—69.

Pfleiderer, Rudolf: Ein mittelalterlicher Prophet des modernen Staats (Dante). Enth. in der: "Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg". Stuttgart: Buchdruckerei-Gesellschaft, 1876. Nr. 26. gr. 8. S. 404—9.

*Posocco, G. U.: La vita di Dante in relazione del suo tempo. Studio. Fermo: Bacher, 1876. 8.

*Prato, Cesare da: Dante e Bice. Racconto storico. Milano: Barbini, 1873. 16. 124 S.

*Ricci, Teodoro: Discorso in lode di Alfonso Varano quale restauratore dello studio Dantesco e della sacra poesia. Salò: Tipogr. Renuzzi e C., 1874. 8. 14 S.

Rieger, Max: Dante. Separat-Abdruck aus "Altes und Neues. Erbauungsblatt für gebildete evangelische Christen". Verlag von Julius Niedner in Wiesbaden. o. J. (1873). 16. 82 S.

*Ritrovamento delle Ossa di Dante nella cappella di Ravenna. Milano: Tipogr. di Lombardi, 1874. 16. 16 S.

Rossetti, Maria Francesca: A shadow of Dante. Being an Essay towards studying himself, his World and his Pilgrimage. Rivingtons, London, Oxford and Cambridge. 1872. (Second Edition.) 8. 5 Bll. 294 S. mit 5 Tafeln. Preis Mk. 12, —

Inhalt: Cap. I: Prefatory and introductory, S. 1—8. — Cap. II: Dante's Universe, S. 9—17. — Cap. III: Dante's Life-experience,

Digitized by Google

S. 18—31. — Cap. IV: The Wood, and the apparition of Virgil, S. 32—42. — Cap. V: The Hell, S. 43—63. — Cap. VI: Dante's Pilgrimage trough Hell, S. 64—106. — Cap. VII: The Purgatory, S. 107—20. — Cap. VIII: Dante's Pilgrimage trough Purgatory, S. 121—82. — Cap. IX: The Garden of Eden, and the descend of Beatrice, S. 183—200. — Cap. X: The Paradise, S. 201—6. — Cap. XI: Dante's Pilgrimage trough Paradise, S. 207—86. — Index, S. 287—94.

Illustrationen: 1. Dante's Portrait by Giotte, and his Death-Mask. (Drawn by H. T. Dunn.) — 2. The Universe. — 3. The Hell. — 4. The Purgatory. — 5. The Rose of the Blessed.

***Rossi, Raffaello**: Dante onore e lume d' ogni scienza ed arte. Discorso. Udine: Tipogr. Zavagna, 1872. 16. 20 S. Preis L. 1, —

Sander, F.: Dante Alighieri, der Dichter der Göttlichen Komödie. Vortrag im evangelischen Verein zu Hannover gehalten. Hannover: Meyer, 1872. gr. 16. 80 S. Preis Mk. 0, 75.

***Sander, F.**: Dante Alighieri als Minnesänger betrachtet. Enth. im Archiv für Litteraturgeschichte, hrsg. von Frz. Schnorr v. Carolsfeld (1877) VI. Band 4. Heft.

Scarabelli, Luciano: Del possibile ritratto di Beatrice Portinari e della barba probabile di Dante Alighieri. Lezione accademica. Nuovissima edizione [di soli 100 esemplari] corretta ed ampliata. Bologna: Regia Tipografia, 1874. 8. 20 S.

Barlow gewidmet. Ein kindisches Geschwätz.

(**Scartazzini, J. A.**): Dante Alighieri. Enth. im: Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie. Zwölfte umgearbeitete, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876. Lex.-8. Bd. V. S. 227—30.

Scartazzini, J. A.: Gemma Donati. Enth. in der "Rivista Internazionale Britannica-Germanica-Slava ecc. di Scienze-Lettere-Arti". Anno 1876—77. Firenze: Tipogr. della Gazzetta d'Italia, 1877. gr. hoch-4. Nr. 3. S. 65—71.

Scartazzini, J. A.: Gemma Donati. Replica. Enth. in der "Rivista Internazionale" ecc. Vol. I. Nr. 6. S. 166—73.

Bestreitet gegen Witte die Glaubwürdigkeit von Boccaccio's Bericht über Dante's angeblich unglückliche Ehe.
Cfr. Ferrazzi, V, 15.

***Scherer, Edmond**: Dante et Goethe. Enth. in dessen: „Études critiques de Littérature". Paris: Levy, 1876. kl. 8.

***Schiavi, Lorenzo**: Manuale didattico-storico delle Letteratura italiana. Trieste: Lloyd Austrico, 1870. 8.

Art. III und IV handeln von Dante's Leben und Werken.

Schlosser, Fr. Chr.: Weltgeschichte für das deutsche Volk. Zweite Ausgabe. Mit Zugrundelegung der Bearbeitung von Dr. G. L. Kiegk be-

Digitized by Google

sorgt von Dr. Oscar Jäger und Prof. Dr. Th. Creizenach. Oberhausen und Leipzig: Spaarmann, gr. 8. Bd. VI. 1872.

Speciell über Dante S. 465—78. Auch sonst wird in diesem, sowie im IV. VII. und VIII. Bande des Werks von Dante gehandelt.

Sforza, Giovanni: Dante e i Pisani. Studi storici. Seconda edizione accresciuta dall' autore. Pisa: Co' torchi di Angelo Valenti, 1873. gr. 8. 4 Bll. 183 S. mit 4 Taf. Preis L. 3.

Zuerst im "Propugnatore" erschienen. Gründlich und werthvoll.

Spera, Giuseppe: Saggi estetico-storico-critici. Potenza: Santaniello, 1870. 8.

Enthält S. 120—49: Dante e il suo secolo. — La Divina Commedia.

***Symonds, John Addington**: An Introduction to the study of Dante. London: Smith, Elder & Co., 1872. 8. VIII. 271 S. mit Dante's Portrait in Photographie. Preis Mk. 9.

***Tammaseo, Nicolò**: Accenni alla Francia nel Poema di Dante. Lettera al sig. cav. Bormio. Enth. im "Archivio Storico Italiano" ecc. Serie III. Tomo XV. Disp. 1. Firenze: Viesseux, 1872. gr. 8. S. 154—62.

Vassallo, Carlo: Dante Alighieri filosofo e padre della Letteratura italiana. Discorso letto il 21. Marzo 1872 nella festa degli illustri Scrittori e pensatori italiani. Asti: Tipogr. Devecchi e Vinassa, 1872. 4. 36 S.

Witte, Carlo: Un dubbio relativo a Gemma Donati. Enth. in der "Rivista Internazionale" ecc. Vol. I. Nr. 1 (1876) S. 6—8.

Witte, Carlo: Gemma Donati. Replica. Enth. in der "Rivista Internazionale" ecc. Vol. I. Nr. 4 (1876) S. 97—99.

Erneuert die von Boccaccio ersonnenen Beschuldigungen gegen Dante's Gemahlin. Cfr. Ferrazzi, V, 15.

Zamboni, Filippo: Gli Ezzelini Dante e gli schiavi, ossia Roma e la schiavitù personale domestica. Studj storici e letterari. Con documenti inediti. Seconda pubblicazione aumentata. Vienna: C. Gerold S., 1870. gr. 8. 1 Bl. X. 73—293 S. Preis Mk. 3.

Stupend gelehrte Arbeit, für die allgemeine Culturgeschichte noch wichtiger als für das specielle Dante-Studium.

Zambrini: Dante e il Conte Guido. Novelletta. Secondo due testi a penna di lezione diversa. Faenza: Ditta tipografica Pietro Conti, 1875. kl. 8. 6 Bll.

Nur in 24 numerirten Exemplaren gedruckt und nicht im Handel. Mein Exemplar trägt die Nummer 23.

b. Poetisches und Phantastisches.

(NB. Bei dieser Rubrik enthalte ich mich, aus leicht zu errathenden Gründen, jedweder Bemerkung und verfahre rein bibliographisch.)

Amico, Ugo Antonio: Francesca da Rimini, dipinto di Francesco L. Jaconno. Enth. in des Verf. "Versi". Palermo: Amenta, 1873. S. 92.

Digitized by Google

*Arnaboldi, Allessandro: Nel sesto Centenario di Dante. Versi. Milano: Carrara, 1873. 8.

*Baffi, Vincenzo: Dante. Versione da Uhland. "Frondi sparte"; Napoli: Tipogr. dell' Accad. R. 1875. S. 30—31.

Bon-Brenzoni, Catterina: Dante e Beatrice. Enth. im: "Album poetico illustrato", ossia Raccolta varia di poesie italiane. Compilato da G. Bonifaccio. Stuttgart: Neff. o. J. (1870) kl. 8. S. 1—26.

Bossetti, Giovanni: Il trionfo di Dante. Poemetto. Torino: Paravia & Co., 1874. kl. 8. 36 S.

*Capelli, Antonio: San Tommaso e Dante. Stanze. Lette nella solenne accademica tornata del 4 Marzo 1874 in S. Domenico Maggiore di Napoli pel IV. Centenario di S. Tommaso d'Aquino. Napoli: Tipogr. degli Accattoncelli. 1874.

*Carutti, Domenico: Giano della Bella. Carme. Roma: Botta, 1872. 8.

Cipolla, Francesco: Ode a Dante. Verona: Tipogr. Vicentini, 1871. 4. 12 S.

*Dandolo, A.: Dante Alighieri. Versi. Padova: Tipogr. del Seminario, 1874. 16. 16. S.

*Faccioli, Dario Napoleone: La Beatrice di Dante. A Jacopo Zanella. Sonetto. Brescia: Apolloni, 1871.

*Faccioli, D. N.: Innanzi ai quattro monumenti in S. Croce di Firenze: Dante, Galileo, Michelangelo Buonarroti, Macchiavelli. Brescia: Apolloni, 1871.

*Faccioli, D. N.: In morte di S. M. il re di Sassonia, preclaro Dantofilo e traduttore sublime della Divina Commedia in classico idioma alemanno. Sonetto. 1. Novembre 1873. Tipogr. Rovetta e Romiglia.

*Ferrari, Paolo: Dante a Verona. Commedia. Milano: Libreria Editrice (tip. A. Sanvito), 1877. 16. 136 S. L. 0, 70.

*Fontana, Gian Giacomo: Centoni danteschi. Venezia: Cecchini, 1873.

Gaussinel, Jules: Une Vision du Dante. Montpellier: impr. Grollier, 1871. 8. 10 S.

*Le Moli, G.: Sulla tomba di Dante. Due Sonetti. Enth. in: "L' Universo illustrato". 1871. S. 26.

*Lothian, Roxeburghe: Dante and Beatrice, from 1282 to 1290. A Romance. London: King, 1875. 2 Vol. 8. Preis 24 Sh.
Cfr. *Rivista Internazionale*, 1876. Nr. 4. S. 128.

*Mammoli, Tito: Dante Allighieri all' ultimo asilo. Tragicomedia in 5 atti. Castellamare: Tipogr. Di Martino, 1876.

*Mancini, L.: Dante a Roma. Sonetto. Fano: Lana, 1871.

*Manuci, V.: Inaugurandosi in Mantova il monumento a Dante Alighieri. Ode. Mantova: Tipogr. Mondovi, 1871. 8. 8 S. Preis L. 0, 25.

*Mattè, Giambattista: Versione latina della Canzone di G. Leopardi sopra il monumento di Dante. Enth. in der Zeitschrift: "Il Baretti". 1874. Nr. 17. S. 133.

Digitized by Google

*Pardi, Carmelo: A Giuseppina Lucifera dandole una piccola edizione della Divina Commedia. Enthalten in dessen "Scritti". Palermo: Tipogr. del Giornale, 1872. Vol. I. S. 81.

*Pardi, Carmelo: Il pensiero di Dante. Sonetto. Enth. in dessen Scritti ecc. Vol. I. S. 122.

*Pardini, Francesco: Per le Nozze fra Michelangiolo Bastogi ed Enrichetta Bastogi. Canto su Dante Alighieri. Livorno: Tipogr. Meucci, 1870. 8. 11 S.

*Parson, Thomas William: On a bust of Dante. The shadow of the obelisk and other poems. London: Hatchards, 1872.

*Piovano, B.: I giuochi puerili di Dante e Bice ossia il fiore dell' innocenza. Versi tolti da un dramma inedito e messi in musica dal Prof. Francesco Carezano per gli alunni del Collegio S. Giorgio di Novi-Ligure in occasione della solennità scolastica del 17. Marzo 1870. Novi: Tipogr. Raimondi, 1870. 8. 22 S.

*Polizzi, Giambattista: Dante e la poesia italiana. Versione di un' elegia latina letta in Monreale in una seduta accademica sul primato artistico degli Italiani. Palermo: Lao, 1872. 8.

*Romani, Felice: Francesca da Rimini. Melodramma. Vicenza: Parise, 1873.

*Rosati, Jos.: Commemoratio poëtica de Pia Tolomea, cujus memoriam Dantes consecravit: elegia. Viterbii, ex typ. Monarchi, 1876. 8. 6 S.

Schmidt, Albert: Dante Alighieri. Tragödie in fünf Acten nebst Vorspiel. Wismar, Rostock und Ludwigslust: Druck und Verlag der Hinstorff'schen Hofbuchhandlung, 1874. kl. 8. 114 S. Preis Mk. 2.

*Scriffignani, Francesco: Il Conte Ugolino. Tragedia. El Chark. Constantinopoli. 1873. 8. 179 S.

*Villareale, Mario: L' Arte Dantesca. Canzone. Enth. in dessen "Versi". Palermo. 1873. 8.

*Villareale, Mario: Fra Dolcino e suor Margherita. Racconto poetico. Palermo: Marsala, 1872. 8.
Auch: Milano. Lombardi, 1872. 8.

*Vollo, B.: Sul monumento di Dante. L' Esilio. Sonetti. Enth. in: "Letture di Famiglia" fondate da P. Thouar e M. Cellini. Raccolta di scritti originali di educazione, istruzione ecc. Anno XXVII. Firenze: Cellini e C. Marzo—Aprile 1875. Nr. 9. 10.

*Wolters, W. P.: Beatrice. Leiden: van Doesburgh, 1874. 8. 1 Bl. 105 S.
Cfr. Ferrazzi, V, 14.

(Die Rubrik Artificiosa glaube ich aus der Bibliographie, die ohnedem umfassend genug wird, ausschliessen zu müssen und verweise hierfür auf Potzholdt, Bibliographia, S. 33—35; Supplement S. 10; und auf Ferrazzi, Manuale, V, 93 fg.)

Digitized by Google

2. Dante's Werke.

(Ausgaben, Uebersetzungen, Erläuterungen, Illustrationen.)

a) Gesammelte Werke.

Brizeux & Delècluze: Oeuvres de Dante Alighieri. La Divine Comédie; traduction nouvelle par A. Brizeux. — La Vie Nouvelle; traduite par E. J. Delécluze. Nouvelles Éditions revues, corrigées et annotées par les traducteurs; accompagnées de notes et commentaires et d'une étude sur la Divine Comédie, par C. Labitte, du Collége de France. Paris: Charpentier et Cie., 1872. kl. 8. 2 Bll. 589 S. Preis Fr. 4.

b) Divina Commedia.

α. Textkritik.

***Alby, René:** Extrait des Notes de la Traduction en vers français de l'Enfer de Dante. Proposition d'une Variante au 72e vers du IXe chant de l'Enfer de Dante. Girgenti: Carini, 1871. 4. 13 S.

Alby, René: Proposition d'une Variante au 72e vers du IXe chant de l'Enfer de Dante. Extraite des Notes de la Traduction en vers français de ce Poème. Deuxième Édition corrigée et augmentée. (Auch unter dem Titel: Proposta d' una Variante al 72° Verso del IX canto dell' Inferno di Dante. Estratta dalle note della traduzione in versi francesi dello stesso Poema.) Rome: Imprimerie du Journal d' Italie, 1873. hoch-4. 15 S. Nicht im Handel.

Französisch und italienisch.

Alby, René: Proposition etc. (Titel genau wie bei der vorigen Ausgabe und in beiden Sprachen.) Milan: Imprimerie Guigoni, 1876. kl. 8. 23 S. Nicht im Handel.

Ebenfalls französisch und italienisch.

Tant de bruit pour une omelette! Alby schlägt vor, zu lesen an der betreffenden Stelle *feie* oder *fede* statt *fiere*. Nun, dass in manchen italienischen Dialecten das Schaf *feda* (statt *pecora*) heisst, wusste ich seit meiner frühesten Kindheit; dass die neue Lesart einen guten Sinn gibt, ist auch zuzugeben; dass es aber gestattet sei, gegen das Zeugniss aller Handschriften und Ausgaben eine neue Lesart einzuführen, könnte nur dann zugegeben werden, wenn die gewöhnliche Lesart keinen ordentlichen Sinn gäbe. Hier ist es aber nicht der Fall.

***Barlow, E. C.:** Testi di tre Canti della Divina Commedia tratti dai Codici conservati nella Biblioteca del Museo Britannico. Londra 1870. gr. 8. 30 S. Nicht im Handel.

Die *tre Canti* sind Inf. V, XVII und Purg. XI.

Barlow, E. C.: Sei cento lezioni della Divina Commedia tratte dall' edizione di Napoli del 1477. Confrontate colle corrispondenti lezioni delle prime quattro edizioni. Londra: Williams e Norgate, 1875. 4. VII. 54 S. Preis 7 s. 6 d. (Nur in 150 Exemplaren gedruckt).

Inhalt: Titel. — Widmung an Scarabelli, der — naiv und

Digitized by Google

charakteristisch genug — *il più dotto Dantofilo italiano* benamset wird, was ausser Scarabelli selbst gewiss Niemand glaubt. — S. V—VII: *Al lettore;* Bericht über die betreffende Ausgabe von 1477. — S. 1—41: die *Seicento lezioni.* — S. 43—50: *On the edition of the Divina Commedia of Naples,* 1477. — S. 51—54: *Indice delle lezioni.*

Der Verfasser ist inzwischen gestorben und ich will die Todten in Ruhe lassen. Sonst hätte ich gute Lust zu zeigen, wie unzuverlässig seine Angaben sind und wie würdig seine Arbeit war, gerade einem Scarabelli gewidmet zu werden.

Bossler, Ludwig: Zur Kritik der Divina Commedia. Enth. im: Jahrbuch für romanische und englische Literatur, hrgb. von L. Lemcke. Bd. XII, Heft I. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871. gr. 8. S. 116—19.

Bozzo, Giuseppe: Considerazioni sopra alcune varianti della Divina Commedia nel testo pubblicato dal chiarissimo sig. Carlo Witte. Enth. in der Zeitschrift: "Il Propugnatore", ecc. Vol.V, P. 1. Disp. 3. Bologna: G. Romagnoli, 1872. S. 382—93.

***Caverni, Rafaello:** Conversazioni Letterarie. Enth. in der Zeitschrift: "La Scuola", 1873. II, 204 fg.

Zu Purg. XXXIII, 48. Vertheidigt die von Cesari vorgeschlagene und von Foscolo adoptirte Lesart *abbuja* (statt *attuja*).

***Foscolo, Ugo:** Discorso sul testo della Commedia di Dante, con prefazione di Francesco Costéro. Milano: Ed. Sonzogno, 1877. kl. 8. 388 S. Preis L. 1.

Gehört zur "Biblioteca classica economica".

***Grosso, Stefano:** Lettera filologica all' illustre sig. Pietro Fanfani. Enth. in der Zeitschrift: "Il Nuovo Istitutore". Giornale d' istruzione e di educazione. Salerno. Stabilim. tipogr. nazionale, 1874. 18 Maggio. gr. 8. S. 97—106.

Soll, nach Ferrazzi's Angabe (V, 144 fg.), eine bedeutende Arbeit sein. Bespricht die Lesart *Ahi quanto a dir,* Inf. I, 4. — *Dell' altre,* Inf. I, 9. — *Ed impietrato tinto,* Purg. XXXIII, 74 u. s. w.

Razzolini, Luigi: Squarci con alquante Varianti della Divinia Commedia di confronto alla lezione adottata dagli Accademici della Crusca. Enth. in der Zeitschrift: "Il Propugnatore" ecc. Anno IX. Vol. IX. Bologna: Romagnoli. 1876. gr. 8. P. I. Disp. 1. 2. S. 107—37. Disp. 3. S. 430—67. P. II. Disp. 4. 5. S. 25—73.

Hiervon existirt ein Separatabdruck. Bologna: Romagnoli, 1876. gr. 8. 116 S.

Cfr. Fanfani in seiner Zeitschrift: "Il Borghini" ecc. Anno III. 1876. No. 10. S. 159.

***Romani, Matteo:** Lettera all' oculista Floriano Ponti di Parma, relativa a tre correzioni di tre passi del Poema sacro. Reggio: Davolio, 1870. 8.

***Romani, Matteo:** Sopra l' unico luogo guasto del XXVIII del Purgatorio. Lettera a Vincenzo Petrali. Reggio: Davolio, 1870. 8.

Digitized by Google

*Romani, Matteo: E pur è guasto! — Al M. R. Padre Domenico Buffarini dell' Ordine di Sant' Agostino il quale con universale applauso compiva la sua quaresimale predicazione in Campegine nel 1871. Matteo Romani Arciprete D. D. Reggio: Davolio o. J., 9 S.

Romani, Matteo: Il passo del Conte Ugolino emendato dall' Arciprete di Campegine. Reggio: Davolio, 1872. 8. 9 S.

Dem *Arciprete Romani* von Campegine gebührt das Verdienst, an drastischen Beispielen gezeigt zu haben, wie weit man es in der Dummheit und Frechheit bringen kann. In den "Opusc. Rel. Mor. ecc. di Modena" (1860. VIII, 51 fg.) bewies er, dass Beatrice niemals existirt habe. Im Jahre 1863 gab er bei Davolio in Reggio: "I primi cinque canti dell' Inferno emendati" und im darauffolgenden Jahre: "La Divina Commedia di Dante Alighieri ad uso di Matteo Romani" heraus. Dazwischen beglückte er die Welt mit einer Schrift über die Abfassungszeit des *Convito* (Reggio, Davolio 1862) und "Il Convito di Dante emendato" (ebenda 1862). Dann folgte: "E guasto sì o no? Il V Canto del Poema sacro dedicato a Rimini" (Reggio, Davolio 1869. 8. 137 S.); die obigen Arbeiten zeigen, dass die arme Seele noch keine Ruhe gefunden hat. Da sich der Herr Arciprete so bitter beschwert, dass wir auf seine Dante-Arbeiten keine Rücksicht nehmen, so soll es — zum ersten und letzten male — hier geschehen. Die Berücksichtigung mag einfach darin bestehen, dass einige von seinen Perlen mitgetheilt werden. Wie billig wähle ich dazu die zwei Episoden von Francesca da Rimini und Ugolino.

Inferno, Canto V.

	Nach der gewöhnlichen Lesart:	Nach Romani's Emendation:
Vers 63.	Poi è Cleopatras lussuriosa	Poi è Cleopatras lassù 'mperiosa.
„ 80.	Mossi la voce: O anime affannate,	M' uscì la voce: O anime a fe' amate.
„ 82.	Quali colombe dal disio chiamate	Quali colombe ch' al disio chiamate
„ 84.	Vengon per l' aere	Volando, per l' aer
„ 85.	Cotali uscir	Que' tali uscir
„ 87.	Sì forte fu l' affettuoso grido	Risposto fu all' affettuoso grido.
„ 123.	— — e ciò sa il tuo dottore	— — e tu 'l sa, e 'l tuo dottore.

Inferno, Canto XXXIII.

	Nach der gewöhnlichen Lesart:	Nach Romani's Emendation:
Vers 4.	Del capo, ch' egli avea di retro guasto	Del capo, ch' egli avea, d' ira atro, guasto.
„ 18.	E poscia morto — —	E poi sia morto — —
„ 39.	Ch' eran con meco, e dimandar del pane.	Chiamando me, con dimandar del pane.
„ 41.	Pensando ciò ch' al mio cuor s' annunziava.	Pensa mo ciò, che il mio cuor s' annunziava.
„ 49.	— — sì dentro impietrai;	— — sì dentro infierai.
„ 52.	Però non lagrimai — —	Fiero non lagrimai — —
„ 53.	Tutto quel giorno, nè la notte appresso,	Lottai meco il giorno e la notte appresso,
„ 57.	Per quattro visi il mio aspetto stesso	Per quattro visi alcuno aspetto stesso.

Genug! Ich bemerke, dass ich nur wenige der Romani'schen Emendationen mitgetheilt habe. Länger bei derartigen Verrücktheiten sich aufzuhalten wäre Papier- und Tintenverschwendung.

Digitized by Google

Salomone-Marino, Salvatore: Di un codice membranaceo inedito della Divina Commedia appartenente alla Biblioteca di Santa Maria Nuova di Monreale. Lettera all' illustre prof. G. B. Giuliani. Enth. in: "Nuove Effemeridi Siciliane". Serie III. Vol. III. Palermo: Lauriel, 1876. gr. 8. S. 329—43 mit 1 Taf. Facsimile des betr. Cod.

Könnte etwas sorgfältiger sein.

Scarabelli, Luciano: Esemplare della Divina Commedia donato da Papa (Benedetto XIV) Lambertini con tutti i suoi libri allo studio di Bologna. Edito secondo la sua ortografia, illustrato dai confronti di altri XIX Codici Danteschi inediti e fornito di note critiche. Bologna: Romagnoli, 1870—73. gr. 8. 3 Vol. LXVII. 652, XLVIII. 702, XXVI. 715 S. Preis L. 50.

Gehört zur: *Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua pubblicata per cura della R Commissione pe' testi di lingua nelle Provincie dell' Emilia.*

Scarabelli, Luciano: Esemplare della Divina Commedia etc. (Titel genau wie bei der vorigen Ausgabe; dann:) Edizione speciale di 50 Esemplari con proprio discorso storico e filologico in onore del Re d' Italia. Bologna: Regia Tipografia. 1870—73. gr. hoch-4. CII. 631 S. mit 1 Taf. Facsim., LXXII. 712 S. mit 2 Taf. Facsim. LVI. 709 S. mit 2 Taf. Facsim.

Aeusserst splendide Ausgabe. Kam nicht in den Handel; die wenigen Exemplare wurden von Scarabelli auf privatem Wege verkauft und sind längst vergriffen. Ueber den Preis vermag ich nur zu sagen, dass in meinem (elegant gebundenen) Exemplar die Notiz steht: Kostet gebunden Fr. 120.

Da ich beide Ausgaben besitze, constatire ich, dass sie wörtlich übereinstimmen. Nur die Widmungen an Victor Emanuel und die elenden Geschwätze, die der Verf. *Discorsi storici e filologici* benamset, stehen nicht in der gewöhnlichen Ausgabe.

Aus dem Regen in die Traufe! Von Romani zu Scarabelli! Diese Publication ist ohne allen Zweifel das Elendeste und Erbärmlichste, das die gesammte Dante-Literatur aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat, ein Specimen von gröbster Ignoranz und Nachlässigkeit, gepaart mit der frechsten Arroganz. Keine Seite, die nicht von Fehlern, Nachlässigkeiten, Selbstwidersprüchen und Fälschungen wimmelte.

Da ein Barlow ("Seicento lezioni", S. 47) Scarabelli den *pre-eminent Dantophilist* nennt und sein Machwerk eine *marvellous Encyclopedia of Dante readings, for which the students of the Divin Poem cannot be sufficiently grateful*, so muss ich doch noch Einiges darüber beifügen. Ich lasse einfach abdrucken, was ich im "Magazin für die Literatur des Auslandes" (1873. Nr. 34. S. 499 fg.) darüber öffentlich gesagt habe.

"Das Opus beansprucht die ansehnliche Zahl von zwanzig Handschriften der Göttlichen Komödie allgemein zugänglich gemacht zu haben. Dies würde allerdings grossen Dank verdienen, wenn nicht das ganze Ding ein reiner Humbug wäre. Die Sache steht eben so, dass die Scarabelli'schen Bücher schlechterdings unbrauchbar sind, da es dem Autor einfach an allen Requisiten eines Herausgebers alter Handschriften fehlt. Indess will ich nicht viel Worte darüber verschwenden; der Leser urtheile selbst!

Digitized by Google

"Die fragmentarische Handschrift (*Codice frammentario della Divina Commedia*, vgl. Jahrbuch, III, 507) liest nach Scarabelli's Ausgabe:

	des Laneo'schen Commentars:	des *Codice Frammentario:*
Inferno	*X. 40: Com' io al piè*	*Chomo al pie*
„	*XII, 125: copria*	*chocie*
„	*XIII, 43: uscien*	*uscia*
„	*XIV, 15: lo spazzo*	*lo luoco*
„	*XV, 29: la mia alla sua faccia*	*la mano alla s. f.*
„	*XVII, 50: distorse la bocca*	*distorse la facia*
„	*XXII, 119: gli occhi torse*	*gli occhi volse*
	— *124: di colpo fu compunto*	*di colpe fu c.*
„	*XXV, 29: Per lo furar che frodolente ei fece*	*Per lo furto che fraudolente fece*
„	*XXVI, 55: Risposemi: Là entro*	*Ripuose a me la dentro*
„	*XXXII, 68: Sappi ch' io fu.*	*sapie ch' io fu.*

"Ich könnte die Beispiele solcher unglaublicher Selbstwidersprüche ins Unendliche vermehren, allein ich muss noch mit etwas Anderm aufwarten.

"Dieselbe fragmentarische Handschrift liest:

	nach Scarabelli's Druck:	nach dem beigegebenen Facsimile:
Inferno XXXII, 13:	*chi fu chonte ugolino*	*chi fui chonte ugolino*
„ —	*14: arcivescovo*	*arcivescovo*
„ —	*15: or diroti*	*or ti diroe*
„ —	*15: per chio son.*	*per chio i son.*

Die Lambertini'sche Handschrift liest:

	nach Scarabelli's Druck:	nach dem beigegebenen Facsimile:
Inferno IV, 2:	*un greve suono*	*un grieve suono*
„	*5: dricto levato.*	*ricto levato.*

Die Triulzi'sche Handschrift vom Jahre 1337 liest:

	nach Scarabelli's Angaben:	nach dem Facsimile:
Inferno	*IV, 2: suono*	*truono*
„	*IV, 3: che per forza è desta*	*ch'e per forza desta*
„	*IV, 6: per ben conoscer.*	*per conoscer.*

"Auch mit dergleichen Vergleichungen könnte ich ins Endlose fortfahren, doch wird der Leser bereits genug haben. Das Bisherige kann Jedermann an der Hand der Scarabelli'schen Bücher selbst vergleichen. In Piacenza und Bologna habe ich mir aber die Mühe gegeben, den Scarabelli'schen Druck mit den betreffenden Handschriften zu vergleichen und dabei wahrhaft haarsträubende Resultate erlangt.[1]) Schwerlich ist in der Literatur je ein solcher Schwindel getrieben worden, wie Herr Scarabelli ihn zu treiben sich erdreistet.

"Zum Schlusse noch Eins. In Scarabelli's Ausgabe des *Lambertino* füllt die *Divina Commedia* 1968 Seiten. Ich behaupte nun, dass unter diesen 1968 Seiten auch nicht eine einzige sich findet, welche fehlerfrei wäre, d. h. welche den Text der Handschrift mit diplomatischer Genauigkeit wiedergebe und die abweichenden Lesarten der übrigen neunzehn Handschriften alle enthalte und sie genau enthalte. Wer mir eine in diesem Sinne fehlerfreie Seite nachweisen kann, dem biete ich eine Prämie von fünf Friedrichsd'or. Ich könnte die Prämie getrost noch viel höher setzen, denn ich bin überzeugt, dass kein Mensch auf Erden und kein Gott im Himmel eine einzige fehlerfreie unter jenen 1968 Scarabelli'schen Seiten aufzufinden vermag."

So schrieb ich vor mehr als vier Jahren. Heute kann ich einfach constatiren, dass noch keine fehlerfreie Seite in Scarabelli's Elaborat nachgewiesen wurde, ich somit nicht in den Fall gekommen bin, die Prämie auszuzahlen. Es kann aber auch Niemand hoffen, sie zu erlangen, denn die Leistung dafür ist eine absolute Unmöglichkeit. Dagegen mache ich mich anheischig, auf jeder abgedruckten Seite des Scarabelli'schen Machwerkes (die Einleitungen u. dgl. nicht inbegriffen) mindestens zwei Dutzend Fehler, Fälschungen u. dgl. nachzuweisen. *Sapienti sat.*

In der That, eine *marvellous Encyclopedia of Dante readings!*

---

[1]) Die betreffenden Materialien habe ich unserm allverehrten Veteran, Herrn Geheimrath Witte, mitgetheilt, der die Absicht hatte, im vierten Bande des Jahrbuchs sich eingehend mit Scarabelli auseinanderzusetzen und dessen Elaborate zu charakterisiren. Wenn er nun aber davon abstrahirte, so mag ihn wohl die Erwägung dazu bestimmt haben, dass ein so erbärmlicher Autor wie Scarabelli keine solche Ehre verdient. Auch ich halte es nicht für der Mühe werth, mich näher mit ihm einzulassen. Es ist ihm am Obigen schon viel zu viel Ehre widerfahren.

Digitized by Google

*Zolese, Gaetano: Lettera al chiarissimo prof. Stefano Grosso. Enth. in der Zeitschrift "Il Baretti", 1874. S. 220—23, 238—40.

Bespricht unter anderm die Lesart Inf. I, 4. 9 ecc.

β. Ausgaben.
(Mit und ohne Erläuterungen.)

Alizeri, Federigo: La Commedia di Dante Alighieri con chiose e ragionamenti. Prima edizione ligure. Genova: dai tipi di Luigi Sambolino. 1877. 4 Vol. kl. 8.

Im Erscheinen begriffen. Alle Monate ein Heft von 64 S. à L. 1. Das ganze Werk soll aus circa 34 Heften bestehen. Was bis jetzt erschienen ist (Heft 1—3) erregt keine grossen Erwartungen.

Anonimo: Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV. Ora per la prima volta stampato a cura di Pietro Fanfani. Tomo III. Bologna: Romagnoli, 1874. gr. 8. VII. 614 S. Preis L. 12, 80.

Gehört zur "Collezione di Opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua", ecc. Der Band enthält Text und Commentar des "Paradiso". Der erste Band, "Inferno", erschien 1866 (3 Bl. 718 S.); der zweite, "Purgatorio", 1868 (537 S.). Das vollständige Werk kostet L. 36.

Der Text ist vom Herausgeber construirt. Der Commentar zum "Inferno" ist selbstständig, zum "Purgatorio" theilweise, zum "Paradiso" ganz identisch mit dem des Jacopo della Lana. Cfr. Jahrbuch, I, 276 fg. III, 506—7.

De Biase, Luigi: La Divina Commedia di Dante Alighieri, esposta in prosa, corredata di testo e di figure e diligentemente interpetrata nelle sue Allegorie. Napoli: Angelis e figlio, 1876. Lex.-8. 3 Bll. VI. 208 S., nebst 37 lit. Taf. Preis L. 5.

Enthält "L' Inferno". Nach der Fortsetzung erweckt dieser erste Band keine grosse Sehnsucht.

Cfr. "Nuova Antologia", Maggio 1876. S. 199 fg. "Rivista Europea", Maggio 1876. S. 580. "Il Borghini", 1876. II, S. 268. "Il Propugnatore, 1876. P. II. S. 206.

Camerini, Eugenio: La Divina Commedia di Dante Alighieri con note tratte dai migliori commenti. Edizione stereotipa. Milano: Sonzogno, 1873. kl. 8. 431 S. Preis L. 1.

Dasselbe: Seconda tiratura. Ebenda, 1873. kl. 8. 431 S. Preis L. 1.

***Dasselbe**: Terza tiratura. Ebenda, 1874.

***Dasselbe**: Quarta tiratura. Ebenda, 1875.

***Dasselbe**: Quinta tiratura. Ebenda, 1876.

Gehört zur "Biblioteca classica economica". In tausenden und aber tausenden von Exemplaren verbreitet. Vortrefflich, aber augenmörderisch.

Digitized by Google

* **Castrogiovanni, G.:** Squarci scelti dallo Inferno di Dante spiegati e commentati ad uso delle scuole. Torino: Tipogr. Favale e C., 1873. 16. 184 S. Preis L. 1, 20.

Costa: La Divina Commedia con note di Paolo Costa. Milano: Franc. Pagnoni, 1871. 3 Vol. 16. XVI. 284, 3 Bll. 351, 3 Bll. 340 S. mit 3 Tafeln.

Werthlose Dutzendausgabe.

* **Costa:** La Divina Commedia con note die Paolo Costa e d' altri più recenti commentatori. Milano: M. Guigoni, 1873. 16. 3 Vol. 356, 408, 352 S. Preis L. 3, 60.

Gehört zur "Biblioteca delle famiglie".

Francesia, Giovanni: La Divina Commedia di Dante Alighieri con note de' più celebri commentatori. Seconda edizione. Torino: Tipogr. dell' Oratorio di S. Francesco di Sales. 1873. 3 Vol. 16. 296, 307, 340 S. Preis L. 2.

Sehr brauchbare Ausgabe mit verständigem Commentar; dem Anfänger sehr zu empfehlen.

Fraticelli: La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento di Pietro Fraticelli. Nuova edizione con giunte e correzioni, arricchita del ritratto e de' cenni storici intorno al Poeta, del rimario, d' un indice e di tre tavole. Firenze: Barbèra, 1872. kl. 8. 723. CXXX S. mit 1 Portrait in Stahlst. und 3 Taf. in 4. Preis L. 4, 50.

Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1865.

De Marzo, Antonio Gualberto: Commento su la Divina Commedia di Dante Alighieri. Auch unter dem Titel: Studi filosofici, morali, estetici, politici, filologici su la Divina Commedia di Dante Alighieri. Vol. I. Prato: Tipogr. Dante. 1873. gr. 4. 1120 S. Preis L. 70.

Erschien seit 1864 in Lieferungen, zuerst in Bari, dann bei Grazzini, Giannini e C. in Florenz und zuletzt in Prato.[1]) Auch über dieses Opus kann ich nur wiederholen, was ich vor vier Jahren darüber gesagt. Im "Magazin für die Literatur des Auslandes (1873. Nr. 34, S. 498 fg.) habe ich geschrieben:

— — — "Der Band, dem noch zwei gleiche folgen sollen, ist lieferungsweise erschienen und trug zuerst den Titel: *Commento su la Divina Commedia*; nachher hat Herr De Marzo diesen Titel abgeändert und den etwas bescheidenern gewählt: *Studi filosofici, morali, estetici, storici, politici, filologici su la Divina Commedia*. Um einen Begriff von der Weitschweifigkeit des Werkes zu geben, mag bemerkt werden, dass die hier abgedruckte *Vita di Dante* von Boccaccio, welche in der Le-Monnier'schen Ausgabe 76 Octavseiten füllt, hier deren nur 20 einnimmt und dass diese 20 Seiten ausserdem noch zahlreiche ausführliche Bemerkungen des Herrn De Marzo enthalten. Diese endlose Ausführlichkeit soll an und für sich dem Verfasser nicht zum Vorwurf gemacht werden. Ein aus drei solchen Bänden bestehendes Werk könnte eine ganze Dante-Bibliothek vollständig ersetzen. Der Raum würde erlauben, in einleitenden Abschnitten Alles zur Einführung in das Verständniss des Dichters Nöthige ausführlich zu besprechen, sodann nebst dem Abdruck des Textes alle wichtigern Lesarten der verschiedenen Handschriften und Ausgaben zu erwähnen und zu erörtern; ferner könnte der Commentar bei jeder wichtigen Stelle alle bisherigen Erklärungen anführen und sie einer kritischen Prüfung unterwerfen; endlich könnte das Werk einen reichhaltigen *Apparatus criticus et exegeticus* bringen. Man wird einräumen, dass ein solches Werk von unschätzbarem Werthe wäre und eine ehrenvolle Stelle in der Dante-Literatur einzunehmen das Recht hätte.

---

[1]) Vom zweiten Bande ist soeben das erste Heft erschienen (Firenze: Cennini e C.).

Digitized by Google

"Allein ein solches Werk würde eine ungeheuere Zeit und Arbeit in Anspruch nehmen, dazu noch eine Umsicht und Genauigkeit erfordern, die in unserer Zeit nicht eben häufig anzutreffen sind. Herr De Marzo hat sich denn auch die Arbeit viel leichter gemacht und gezeigt, dass man ungeheuere Bände fabriciren kann, ohne viele Zeit darauf zu verwenden. Er lässt einfach Alles abdrucken, was er liest, fügt hin und wieder einige Phrasen hinzu und bringt auf diese Weise in kurzer Zeit einen ansehnlichen Quartanten zu Stande. Statt aller Einführung in das Verständniss des Dichters, druckt er einfach die romanhaft ausgeschmückte Biographie des Boccaccio ab, der er einige unbedeutende Bemerkungen hinzufügt, und damit müssen wir uns zufrieden geben Es mag dies noch hingehen, wenn nur der Commentar uns dafür entschädigen würde! Ist dieser doch weitaus der ausführlichste unter allen Commentaren zur *Divina Commedia*, welche seit dem vierzehnten Jahrhundert erschienen sind! Leider auch der geistloseste und oberflächlichste! Das Verfahren des Herrn De Marzo ist folgendes: Zuerst lässt er einige Terzinen des Gedichts abdrucken, dann übersetzt er sie in italienischer Prosa; nach dieser Operation bringt er einen sogenannten *Commento morale*, wovon ich nicht sagen kann, ob er von Herrn De Marzo selbst fabricirt, oder aus Büchern entnommen ist, wohl aber der Wahrheit gemäss berichten darf, dass er durchgängig weiter nichts ist, als ein langweiliges Geschwätz. Auf den *Commento morale* folgt ein *Commento estetico*, worüber ganz das Nämliche zu sagen ist. Den meisten Raum nimmt aber der daran sich reihende *Commento storico* ein, der nicht allein ganze Kapitel, sondern ganze Reihen von Kapiteln aus der *Cronica* des Giovanni Villani bringt und zudem noch alles Mögliche, wovon das Meiste freilich mit Dante's Gedicht nicht eben viel zu thun hat. Von dieser heillosen Bücherfabrikation nur Ein Beispiel: Zu Hölle XXII verwendet De Marzo nicht weniger als zwanzig Spalten zu je sechzig Zeilen, um uns eine Geschichte der Inquisition zu erzählen, die er dem Werke des Pietro Tamburini wörtlich entnimmt! Was in aller Welt hat aber die Geschichte der Inquisition mit dem betreffenden Gesang zu thun? Was die historischen Kenntnisse des Herrn De Marzo anlangt, genügt es zu bemerken, dass seine Hauptquelle nebst Villani's Chronik Ferdinando Arrivabene ist, dessen bereits 1827 erschienenes *Secolo di Dante* hier so ziemlich ganz abgedruckt ist. Ueber Arrivabene's Arbeit nun urtheilt eine gewiss competente Autorität: »dem durch compilatorische Nüchternheit langweiligen Buche fehlt es an aller historischen Kritik« (Karl Witte, Dante-Forschungen, S. 43). Zu Hölle VII. 1 lässt De Marzo drei im *Giornale del Centenario di Dante 1865* erschienene Abhandlungen vollständig abdrucken u. s. w. u. s. w. Auf diese Weise begreift man, wie ein so dickleibiger Band zu Stande kommen konnte! Derselbe kostet die Bagatelle von 17 Thaler. Da, wie bemerkt, noch zwei solche folgen sollen, so wird der Preis des ganzen Werkes die Kleinigkeit von über 50 Thaler betragen, ein Umstand, der vielleicht errathen lässt, warum Herr De Marzo schreibt und so tüchtig die Scheere braucht. Für das Verständniss des Dichters hat er freilich weniger als nichts geleistet, allein darnach braucht man natürlich nicht zu fragen."

***Pagnoni:** La Divina Commedia di Dante Alighieri. Milano: Francesco Pagnoni, 1871. 32. XII. 448 S.

Ramazzotti: La Divina Commedia. Con Varianti estratte dal codice Bartoliniano. Volume unico. Bologna: presso Carlo Ramazzotti, 1871. 16. 3 Bll. 648 S., mit Dante's Portrait.

Die Existenz dieser, allen Dantophilen unbekannt gebliebenen, Ausgabe, kann ich verbürgen, da ich sie selbst besitze. Dieselbe ist aber keine andere, als die bereits 1832 bei Masi in Bologna erschienene (vgl. De Batines, I, 176) mit neuem Titelblatt und zwei Seiten Vorrede, nicht allein eine buchhändlerische Speculation, sondern ein einfacher buchhändlerischer Betrug.

Scartazzini, G. A.: La Divina Commedia di Dante Alighieri. Riveduta nel testo e commentata. Vol. I. L' Inferno. Vol. II. Il Purgatorio. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874—75. 8. XI. 444, XXII. 817 S. Preis Mk. 14.

Man wird mich hoffentlich nicht der Prahlerei beschuldigen, wenn ich sage, dass dieser Commentar einzig in seiner Art ist und die reichste Fundgrube für das eingehende Studium der Divina Commedia bildet. Wenn gesagt wurde, das Werk sei unentbehrlich für jeden, der fortan über Dante-Fragen mitsprechen wolle, so war das gewiss keine Schmeichelei. Im Uebrigen geziemt es mir nicht, über meine eigene Arbeit zu sprechen. Auch ist darüber in der deutschen und italienischen Presse wohl hinlänglich gesprochen worden.

Digitized by Google

γ. Uebersetzungen.

aa. Armenische.

***Kantarian, Samuele:** Il Canto III dell' Inferno. Traduzione Armena. Enth. in "Il Polistore". Rivista Armena. Venezia: Tipogr. Armena di S. Lazaro, 1871. Februarheft, S. 43—45.

***Nazareth, Davide:** Terzine scelte della Divina Commedia di Dante Alighieri. Traduzione Armena, col testo a fronte. Venezia: Tipogr. Armena di S. Lazaro, 1875. 16. 198 S.

Zuerst erschienen im "Polistore", 1875. S. 149—60. Von demselben Uebersetzer soll im Laufe dieses Jahres (1877) eine armenische Uebersetzung der ganzen Hölle erscheinen.

***Zarpanalian, Karkin:** in seiner "Geschichte der europäischen Literatur im Mittelalter" (1874) finden sich, nebst einer Dante-Biographie, mehrere Abschnitte der Divina Commedia in armenischer Uebersetzung.

(Da mir das Armenische ganz fremd ist, kann ich keine ausführlichere oder genauere Notizen über diese Arbeiten geben und führe sie nur der bibliographischen Vollständigkeit wegen an.)

bb. Deutsche.

Bartsch, Karl: Dante Alighieri's göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1877. 3 Bde. gr. 8. XXXVI. 207, XII. 212, X. 215 S. Preis Mk. 10.

Unter den deutschen Uebersetzungen der Divina Commedia, welche den kunstreichen Reimbau der Terzine des Originals beibehalten, steht die von Bartsch unstreitig oben an. Sie ist im Allgemeinen sinngetreu, verständlich und in einer durchgängig edlen und würdigen Sprache. Zwar habe ich es stets für unmöglich gehalten, die Divina Commedia zu übersetzen, ohne entweder die Treue des Inhalts der Form oder diese jener aufzuopfern, denn nur allzu oft wird der Uebersetzer durch den Reim gezwungen, dem Erforderniss der Treue oder dem der Verständlichkeit untreu zu werden. Trotz aller ihrer unleugbaren Vorzüge hat auch Bartsch's Uebersetzung meine Ueberzeugung hierüber nicht erschüttert. Indess erkenne ich gern an, dass Bartsch Alles geleistet hat, was sich überhaupt auf dem von ihm betretenen Wege leisten lässt. Die Einleitung gibt einen vortrefflichen Ueberblick über die Geschichte von Dante's Zeit und Leben; der Commentar ist gar zu dürftig.

Cfr. Witte in der "Allgemeinen Zeitung", 1877, Nr. 7, 8. Scartazzini im "Magazin für die Literatur des Auslandes", 1877. Nr. 9 und in der "Rivista Europea", 1877. II, 2. S. 611—12.

Hoffinger, Jos. von: Dante's Göttliche Komödie. Zur Jubelfeier des Dichters metrisch übersetzt. Neue Ausgabe. Wien: Braumüller, 1877. 8. VII. 247, 239, 245 S. Preis Mk. 10.

Blosse Titelausgabe.

Digitized by Google

Kannegiesser, Karl Ludwig: Die göttliche Komödie des Dante Alighieri Aus dem Italienischen übersetzt und erklärt. Fünfte umgearbeitete Auflage, herausgegeben von Karl Witte. Mit Dante's Bildniss, den Plänen der Hölle, des Paradieses und einer Karte von Ober- und Unter-Italien. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873. 8. LXX, 257 S. mit 3 Taf.; 2 Bll. 262 S. mit 1 Taf.; 2 Bll. 268 S. mit 1 Tafel. Preis Mk. 9.

Vortreffliche Uebersetzung mit ausgezeichnetem Commentar; ein edles Denkmal deutschen Fleisses und deutscher Gründlichkeit.

Cfr. Scartazzini in der "Allgem. Zeitung", 1873. Beilage Nr. 185.

Krigar, Wilhelm: Dante's Göttliche Komödie übersetzt. Illustrirt von Gustav Doré. Mit einem Vorwort von Dr. Karl Witte. Berlin: W. Moeser. O. J. (1870—72). 3 Theile. Fol. XVI. 168 S. mit 76 Taf.; VIII. 176 S. mit 42 Taf.; 4 Bll. 171 S. mit 18 Taf. Preis Mk. 88.

Prachtausgabe ersten Ranges. Leider entspricht der innere Gehalt der Arbeit nur wenig dem Luxus der Ausstattung.

Cfr. Scartazzini in der "Allgem. Zeitung" 1870. Beilage Nr. 217 und in der "Nuova Antologia", Vol. XVII. Luglio 1871. S. 513—21.

Notter, Friedrich: Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erläutert. Stuttgart: P. Neff. O. J. (1871—72). 2 Bde. kl. 8. XII. 582, VIII. 784 S. Preis Mk. 9, 90.

Gute Uebersetzung mit ausführlicher Einleitung, Erläuterungen und Excurse. Sehr empfehlenswerth.

Philalethes: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen. Unveränderter Abdruck der berichtigten Ausgabe von 1865—66. Leipzig: Teubner, 1871. 3 Thle. 8. VIII. 300 S. mit Dante's Portrait, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle; VIII. 344 Seiten mit einer Karte und einem Grundrisse des Fegefeuers; XII. 447 S. nebst einem Grundriss von Florenz, einer Darstellung des Sitzes der Seligen und einer Karte. Preis Mk. 9.

Neben derjenigen von Witte die beste deutsche Uebersetzung der "Divina Commedia". Der gründliche, wahrhaft königliche Commentar steht noch immer in der gesammten Dante-Literatur aller Zeiten und Völker einzig und unerreicht da.

Ich verzeichne hier noch die seit 1870 erschienenen Schriften, Artikel u. dgl., welche sich auf Philalethes' Dante-Uebersetzung beziehen.

Döllinger, J. von: Gedächtnissrede auf König Johann von Sachsen, Gehalten in der öffentlichen Sitzung der bayer. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1874 zur Feier ihres einhundertfunfzehnten Stiftungstages. München: K. B. Akademie, 1874. 4. 16 S. Preis Mk. 0, 40.

Aus der "Allg. Zeitung", 1874. Beilage Nr. 91 und dem *"Dresdner Journal", 1874. Nr. 80, besonders abgedruckt.

Falkenstein, Johann Paul von: zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. Gedächtnissrede auf Veranlassung der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften gehalten. Leipzig: Hirzel, 1874. gr. Lex.-8. 54 S. Preis Mk. 1, 60.

Digitized by Google

Separatabdruck aus "*Des VII. Bandes der Abhandlungen der philologisch-literarischen Classe der Königl. Sachs. Gesellschaft der Wissenschaften" Nr. III. Leipzig: Hirzel, 1874. gr. Lex.-8. S. 269—318. Die Rede ist auch abgedruckt in der "Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung", 1874. Nr. 32. S. 189—202.

***Falkenstein, Joh. Paul von:** Zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. Gedächtnissrede. Neue und in den Beilagen veränderte Auflage, besorgt von J. Petzholdt. Dresden: v. Zahn, 1874. 8. 3 Bll. 73 S. Preis Mk. 1, 20.

***Miagostovich:** Filalete, Commemorazione letta il giorno 4. Novembre 1873 agli studenti dell' ottavo corso. Enth. im "Progr. di Trieste", 1873. Nr. 281 und 282 vom 8. und 9. November.

***Reumont, Alfredo:** Elogio di Giovanni Re di Sassonia. Dagli Atti della R. Accademia della Crusca, Adunanza pubblica del 6 Settembre 1874. Firenze: Cellini e C., 1874. gr. 8. 1 Bl. 26 S.

***Schanz, Julius:** Dante's Geist an Philalethes. Festgruss zum goldenen Ehejubiläum des Königs Johann von Sachsen. Enth. in dessen: Ein Gedenkblatt zum 10. Nov. 1872. 4. 1 Blatt.

Wieder abgedruckt in "Das Neue Blatt", 1873. Nr. 8. S. 113.

***Sforza, Giovanni:** Ricordo del Re Giovanni di Sassonia nel primo anniversario della sua morte. Lucca: Tipogr. de' fratelli Cheli, 1874. 8. 16 S.

***Strauss, Victor von:** Ein Nachgesang Dante's zur göttlichen Komödie. Dem hohen Uebersetzer derselben. 1851. Enth. in: "Fürs deutsche Reich". Jahrbuch deutscher Dichter und Gelehrten. 1. Jahrg. 1873. Berlin: Heinesdorff, gr. 8. S. 73—75.

***Tabarrini, M.:** Giovanni Re di Sassonia, Commemorazione. Enth. im "Archivio Storico Italiano". Firenze: Viesseux, 1874. gr. 8. Disp. 1. S. 205 fg.

Streckfuss, Karl: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert. Dritte Ausgabe letzter Hand. Neunte Auflage. Braunschweig: Schwetschke & Sohn, 1871. kl. 8. 2 Bll. 487 S. Preis Mk. 5, 40.

Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1867.

Streckfuss, Karl: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert. Mit berichtigter Uebertragung und völlig umgearbeiteter Erklärung neu herausgegeben von Dr. Rudolf Pfleiderer. Leipzig: Phil. Reclam jun. O. J. (1876). 16. 622 S. Preis Mk. 1. geb. Mk. 1, 50.

Wesentlich verbessert in der Uebersetzung und durch den völlig umgearbeiteten und sehr erweiterten Commentar bedeutungsvoll geworden. Verdient im vollen Masse ein "Volksbuch" zu werden, obwohl der Commentar die Grenzen eines solchen hin und wieder überschreitet und zum wissenschaftlichen wird.

***S. W.:** Il papa nero. Fünfunddreissigster Gesang zu Dante's "Hölle". Deutsch von S. W. Enth. in: "Deutsche Blätter". Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und sociales Leben herausgegeben von G. Füllner. Gotha: Perthes, 1872. gr. 8. Januarheft, S. 67—72.

Witte, Karl: Dante Allighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt (und erläutert). Dritte Ausgabe. I. Bd. Text. Mit einem Titelbilde in Photo-

Digitized by Google

graphie. II. Bd. Erläuterungen. Mit einem Weltplan nach Dante's Anschauung. Berlin: R. v. Decker, 1876. XII. 536 S. mit 1 phot. Taf. 2 Bll. 373 S. mit 1 Taf. Preis Mk. 10.

Die Krone der deutschen Dante-Uebersetzungen, in jeder Hinsicht mustergültig und dem Anfänger sowohl als auch dem gereiften Dante-Forscher nicht warm genug zu empfehlen. Was von Andern in Betreff meines eigenen Commentars gesagt wurde, das darf ich, gewiss mit noch mehr Recht, von dieser Arbeit sagen: Niemand hat das Recht, über Dante mitsprechen zu wollen, der diese Arbeit nicht genau kennt und eingehend studirt hat.

cc. Dialecte.

***Cappelli, Giuseppe**: Saggio di traduzione della Divina Commedia in dialetto Veneziano. Venezia: Merlo, 1873. 8.

Cappelli, Giuseppe: La Divina Commedia di Dante Alighieri tradotta in dialetto Veneziano e annotata. Padova: Tipogr. del Seminario, 1875. Lex.-8. 482 S. Preis L. 10.

Mit dem Originaltext gegenüber. Die Uebersetzung ist in gereimten Terzinen. Die höchst lakonischen Noten sind werthlos.

Cfr. Giornale della Prov. di Vicenza, Nr. 49. 22. Aprile 1876.

***Gallo, Vincenzo**: Il Canto III. dell' Inferno. Tradotto in dialetto calabrese. Enth. in der Zeitschrift "L' Unità della Lingua". Firenze, 15. Luglio 1873. Nr. 14.

***Gaspari, Antonio**: Il Canto XXXIII. dell' Inferno. Tradotto in dialetto veronese, col testo a fronte. Verona, 1873. 8.

Jaccarino, Domenico: Il Dante popolare o la Divina Commedia in dialetto Napolitano. Napoli: Tipografia dell' unione. 1870 (1871). gr. 8. 155, 52 S. Preis L. 5.

Inhalt: Titel. — Vita de Dante spalefecata a lo popolo, S. 5—10. — Che bò dicere l' argomiento de lo primmo canto de lo Nfierno, S. 11—12. — 'Nfierno, C. I—XXXIII. S. 13—155. — Appendice. Giudizi, esami critici, polemiche sulla Traduzione del Dante in Dialetto Napolitano per Domenico Jaccarino. S. 1—41. — Seconda Appendice. Elenco delle Nomine ed Onorificenze decretate al signor Domenico Jaccarino per la sua Traduzione del Dante Napoletano, ecc. S. 42—48. — Terza Appendice: Il Canto XII. dell' Inferno tradotto in dialetto Napolitano, S. 49—52.

***Jaccarino, Domenico**: Il Dante popolare o la Divina Commedia in dialetto Napolitano. ('Nfierno.) Seconda Edizione. Napoli 1872. gr. 8. 155, 52 S.

Unveränderter Abdruck der ersten Auflage.

***Jaccarino, Domenico**: Il Dante popolare o la Divina Commedia in Dialetto Napolitano col testo italiano a fronte e con note, allegorie e

Digitized by Google

dichiarazioni scritte dallo stesso traduttore in italiano e napolitano. Terza Edizione illustrata da fotografie, tratte da incisioni del secolo XV. Napoli: De Angelis, 1876. 4.

*Limarzi, Francesco: Il Paradiso di Dante Alighieri. Versione in dialetto calabrese e comento. Castellamare: Tipogr. Stabiana. 1874. 4. 2 Bll. 164 S. mit 1 Taf. Preis L. 4.

*Zitadela, L. N. (d. i. Luigi Napoleone Cittadella): La Cmedia Divina del gran pueta Dant Allighieri. L' Infern. Cant prim. Al mie amigh Ettur Galavotti. Ferrara: Tipogr. dell' Eridano, 1870. gr. 8. 10 S.

dd. Englisch.

Cary, H. F.: The Vision: or Hell, Purgatory and Paradise of Dante Alighieri, translated. London: Warne, 1871. 12. 446 S. Preis 1 s. 6 d.
Gehört zu der Sammlung "Chambers classics".

*Cary, H. F.: The Vision of Hell, Purgatory and Paradise of Dante, translated. New Edition corrected. London: Bell & S., 1876. Preis 3 s. 6 d.
Gehört zu Bohn's "Standard Library".

*Cotterill, H. B.: Selections from the "Inferno" of Dante. With Introduction and Notes. New-York: Macmillan & C. (Clarendon Press Series). 1874. 12. LXXVIII. 200 S. Preis D. 1, 75.

*Ellaby, Ernest Ridsdale: The Inferno of Dante. Translated into English Verse, with notes. Cantos I—X. London: Bickers & S., 1871. gr. 8. 114 S. Preis s. 5.

*Ford, James: The Divina Commedia of Dante. Translated into English Verse. London: Smith & Elder, 1871. 8. 440 S. Preis s. 12.

*Longfellow, H. W.: The Divine Comedy of Dante, translated. Boston 1870. 3 Vol. 16. 460, 446, 488 S. Preis 10 s. 6 d.

*Longfellow, Henry Wadsworth: The Divine Comedy of Dante Alighieri. Comprising *The Inferno*, *The Purgatorio* and *The Paradiso*, translated. With all the Original Notes and Illustrations. New stereotype Edition. Boston: Osgood & Co., 1871. gr. 12. VIII. 760 S. Preis D. 3.

ee. Französisch.

Alby, Réné: L'Enfer. Poème de Dante Alighieri. Traduction en vers français, avec une introduction et des notes à chaque chant. Chant V. Turin: Imprimerie de l'Union typog. éditrice, 1873. kl. 8. 35 S.
Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

Alby, Réné: L'Enfer. Poème de Dante Alighieri. Traduction en vers français, avec une introduction et des notes à chaque chant. Chants I, II et III. Turin: Union typ. édit., 1874. kl. 8. 80 S.
Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

Digitized by Google

Alby, Réné: L'Enfer. Poème etc. (Titre comme ci-dessus). Chant IV. Turin: Union typ. édit., 1874. kl. 8. 28 S.

Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

Alby, Réné: L'Enfer. Poème etc. (Titre comme ci-dessus). Chant VI. Milan: Imprimerie Guigoni. 1874. kl. 8. 23 S.

Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

***Alby, Réné:** L'Enfer, poème de Dante Alighieri. Traduction en vers français, avec une introduction et des notes. Milan: Imprimerie Guigoni, 1876. 16. 34 S. (Nicht im Handel.)

So angegeben von Petzholdt, Neuer Anzeiger, März 1877. S. 88. Welche Gesänge dieses Heft enthält, vermag ich nicht zu sagen. Da ich sonst Alby's Publicationen zu erhalten pflege, möchte ich fast an der Existenz dieser Broschüre zweifeln, doch ist Petzholdt ein zu zuverlässiger Gewährsmann.

Die Uebersetzung ist etwas frei, aber sinngetreu und elegant, mit sehr guten Einleitungen und Noten versehen.

***Casati, Charles:** Traduction en vers, inédite, de la Divine Comédie de Dante, d'après un manuscrit du XVe siècle, de la Bibliothèque de l'Université de Turin. (Extrait des Mémoires de la Société des sciences, etc. de Lille. 1872, 3e série, 10e vol.) Lille: Imprimerie Danel, 1873. 8. 23 S.

Fiorentino, Pier Angelo: La Divine Comédie de Dante Alighieri. Traduction nouvelle accompagnée de Notes. Neuvième Edition. Paris: Hachette et C, 1872. in-18 Jésus, 2 Bl. CVII. 474 S. Preis Fr. 3, 50.

***Fiorentino, Pier Angelo:** L'Enfer de Dante Alighieri, avec les dessins de Gustave Doré. Traduction française, accompagnée du texte italien. 5 Tirage. Paris: Hachette et C., 1872. gr. fol. IV. 198 S. mit 75 xylogr. Taf. und 75 dazu gehörigen Bll. Erläuterungen. Preis in Lwd. gebd. Fr. 100.

***Fiorentino, Pier Angelo:** L'Enfer de Dante etc. (Titre comme ci-dessus). 6 Tirage. Paris: Hachette et C., 1876. gr. fol.

Mit der vorigen Ausg. in Allem genau übereinstimmend.

***Fiorentino, Pier Angelo:** La Divine Comédie de Dante Alighieri. Traduction nouvelle accompagnée de Notes. IIe édition. Paris: Hachette et C., 1877. in-18. Jésus 2 Bll. CVII. 474 S. Preis Fr. 3, 50.

***Jubert, Amédée:** L'Enfer de Dante. Traduit en vers français. Paris: Berger-Levrault et C., 1874. 8. XI. 280 S. Preis Mk. 4.

***Melzi, B.:** L'Enfer de Dante. Chant I. Nouvelle Edition, publiée avec une notice, un argument de tout le poëme et des notes en français. Paris: Hachette et C., 1875. 16. 50 S. Preis Fr. 0, 60.

***Mongis, J. A. de:** La Divine Comédie de Dante Alighieri. Enfer, Pur-

Digitized by Google

gatoire, Paradis. Traduite en vers. IIIe Edition, très-soigneusement revue et corrigée. Paris: Delagrave. 1873. 8. XXXI. 620 S.

***Ozanam, A. F.**: Le Purgatoire de de Dante. Traduction et commentaire avec texte en regard. (Oeuvres complètes de A. F. Ozanam. Tom. IX.) Paris: Lecoffre fils et C., 1874. 12. XIX. 684 S.

***Topin, Hypolyte**: Fables de divers Auteurs Espagnols et Italiens traduites pour la première fois en vers français, suivies d'un choix de fables en prose, et du IVe, VIe, VIIe, XXXIe, XXXIIe, XXXIVe chants de l'Enfer de Dante et du VIe du Purgatoire. Livorno: Tip. Vigo, 1872. 8. X. 48, 16, 36 S.

ff. Hebräisch.

***della Torre, Lelio**: Sull' Inferno di Dante, fatto ebraico dal Sig. S. Cav. Dott. Formiggini. Lettere due a Benedetto Levi. Con appendice ebraica. Padova: Tipogr. Crescini, 1871. 8. 28 S.

S. 26 fg.: die Episode des Ugolino in hebräischer Uebersetzung.

gg. Holländisch.

***Bohl, Joan**: Dante Alighieri: De Goddelijke Komedie in nederlandsche terzinen vertaald met verklaringen en geschiedkundige aanteekeningen nopens den Dichter. Eerste Lied: De Hel. Met portret van Dante. Nederlandsche en Italiaansche tekst. Haarlem: Graaf, 1876. 8. Preis F. 3, 50; gebdn. F. 4, 10.

***ten Kate, Jan Jakob Lodewijk**: De Hel van Dante Alighieri. In de dichtmaat van't oorspronklelijke vertaald (nit het Ital.). Met platen van Gustave Doré. Afl. I. Leiden: Sijthoff, 1876. fol. 4 Bll. 8 S. mit 2 Taf. Preis à Lieferung F. 0, 90.

Das ganze Werk soll 30 Lieferungen umfassen. Ueber die Fortsetzung ist mir nichts bekannt.

***Kok, A. S.**: De Hel — De Louteringsberg — Het Paradijs van Dante Alighieri. Metrische vertaling met opheldernde aantekeningen en eene studie over Dante, zijn tijd en zijne werken. Amsterdam: Funke, 1870. kl. 8. VIII. 304 S. mit Dante's Portrait; VIII. 328 S. mit 1 lit. Taf.; X. 410 S. mit 1 lit. Taf. Preis à F. 1, 40.

van Mijnden, J. C. Hacke: De Komedie van Dante Alighieri. In dichtmaat overgebracht. Haarlem: A. C. Krusemann. 3 Vol. Fol. 1867—1873. I. De Hel. 1867. 11 Bll. 245 S. mit einer photogr. Porträtbüste Dante's und 43 Doré'sche Taf. nebst 43 dazu gehör. Bll. Erkl. — II. Het Vagevuur. 1870. 8 Bll. 248 S. mit 42 Taf. und 42 Bll. Erkl. — III. Het Paradijs. 1873. 8 Bll. 239, 9 S. mit dem Porträt des Uebersetzers in Photographie, 19 Taf. und 18 Bll. Erkl.

Mit dem italienischen Texte zur Seite, Einleitungen und kurzen Erläuterungen. Die nicht für den Buchhandel, sondern nur

Digitized by Google

zu Ehrengeschenken bestimmte Prachtausgabe gehört zum Luxuriösesten und Brillantesten, was die gesammte Dante-Literatur aufzuweisen hat. Diesem äussern Glanze entspricht der innere Gehalt vollkommen. Die Uebersetzung, in holländischen Terzinen, eine Arbeit unendlichen Fleisses und liebevollster Hingebung, gehört unstreitig zu dem Gelungensten, was die Dante-Uebersetzungsliteratur überhaupt besitzt. Einleitungen und Erläuterungen beschränken sich auf das zum Verständniss des Gedichts absolut Nothwendige, sind aber mit grossem Geschick und Sachkenntniss abgefasst.

Leider ist es dem Uebersetzer nicht vergönnt worden, die Vollendung des Druckes seiner Arbeit zu erleben. Er starb am 8. Januar 1873, während der dritte Band seines Werks (herausgegeben von Kreenen und Tienhoven) erst gegen Ende des Jahres 1873 erschien.

Ich verzeichne hier, den andern Dante-Bibliographen folgend, die mir bekannt gewordenen Broschüren und Artikel über Hacke van Mijnden und seine Uebersetzung.

Ferrazzi, Giuseppe Jacopo: Alcune lettere del dott. Giovanni Corrado Hacke van Mijnden, insigne traduttore Olandese della Divina Commedia. Bassano: Tip. Sante-Pozzato, 1874. (Per Nozze Pasolini-Zanelli Baroni-Semitecolo.) gr. 8. 29 S.

***Kok, A. G.:** Een voltooid Dante-Monument. Enth. in der "Kunst-Kronijk" 1874. S. 34 fg.

Tienhoven, G. van: Un Dantista Olandese. Cenni Biografici. (Estratto dalla "Rivista Europea".) Firenze: Tipogr. dell' Associazione, 1873. gr. 8. 22 S.

***Witte, Karl:** Dr. Hacke van Mijnden. Enth. in der "Illustrirten Zeitung" Nr. 1565 vom 23. Juni 1873.

Cfr. Ferrazzi, V, 484—88.

***Thoden van Velzen, U. W.:** Dante's Hel, met schets van den inhoud, verklaring en aantekeningen. Naar het origineel bewerkt. Leeuwarden: Akkeringa, 1870. kl. 8. 1 Bl. VIII. 190 S. Preis F. 1, 20.

Thoden van Velzen, U. W.: De Goddelijke Comedie van Dante Alighieri. De Hel, het Vagevuur, het Paradijs. Met schets van den inhoud, verklaring en aanteekeningen. Naar het origineel bewerkt. 3 dln. Leeuwarden: Jongbloed, 1874—1875. kl. 8. 1 Bl. VIII. 190, 208, 228 S. Preis F. 3.

hh. Lateinisch.

***Anonimus:** Dantis Alighierii Cantica de Inferis, latinis versibus. Ivrea: Tipogr. del Seminario, 1873. 8. 144 S.

***Bononcini et Ghibellini:** I. II. III. VI. VII. VIII. Dantis Alighierii Carm. De Igne Piaculari. Versio Eugenii Bononcini, Mutinensis adolescentis annos nati XIV. — IV. et V. Carmini Versio Francisci Ghibellini, Mutinensis adolescentis annos nati XV. Auch u. d. T.: I primi Canti del Purgatorio di Dante recati in esametri latini. (Estratti dai Tomi XI e XII della Serie III. degli Opuscoli Religiosi, Letterari e Morali di Modena.) Modena: Società Tipografica, 1875. 8.

***Galanti, Carmelus:** Inf. XXVI, 118—121; Purg. XI, 100—3; Par. I, 39; Par. XXXIII, 115—20. Ripatransonis: Jaffei, 1874. 8.

Digitized by Google

*Galanti, Carmelus: Purg. III, 34—39; Par. V, 73—78; Par. XIX, 106—38. Ripatransonis: Jaffei, 1875. 8.

Martinelli, Jos. Pascalis: Dantis Alighierii Divina Comoedia latinis versibus reddita. Anconae: Baluffi, 1874. 8. 2 Bll. 371 S. Preis L. 6.

*Matté, Giambattista: Il C. 1. dell' Inferno di Dante tradotto in versi latini e messo a riscontro con quello tradotto dal dott. Miglio. Enth. in der Zeitschrift "Il Baretti", 1873. Nr. 38. S. 298 fg.

*Matté, G. B.: Dantis Alighierii Cantica de Inferis, latinis versibus. Eporediae ex typ. Seminarii. 1873. 8.

Gratulationsschrift zum Priesterjubiläum des Msgr. Luigi Moreno, Bischof von Ivrea; 8. Juni 1873.

*Matté, G. B.: Dantis Alighierii Cantica de Inferis, latinis versibus. Editio altera castigatior. Eporediae: typ. Seminarii, 1874. 8. 140 S.

*Matté, G. B.: Dantis Alighierii Purgatorium, latinis versibus. Eporediae: typ. Seminarii, 1874. 8. 138 S.

Mazzoleni, Severo: Saggio di traduzioni poetiche latine di alcuni tratti della Divina Commedia. Camerini: Tipogr. Savini, 1875. 8. 20 S.

*Miglio, Giovanni: Il Canto I. dell' Inferno tradotto in versi esametri latini e messo a confronto con quello tradotto dall' Arciprete Matté. Enth. in der Zeitschrift "Il Baretti". 1873. Nr. 78. (?)

Perosino, Gian Severino: Dantis Purgatorii V. VI. — Comes Ugolinus. Enth. in dessen "Traduzione latina dei trecento Temi italiani". Torino: Tarizzo, 1873. S. 144—52.

*Petriccioli, Giuseppe: Episodio di Ugolino, traduzione verso per verso in esametri latini. Enth. in den Zeitschriften "Il Miglioramento" von Eboli, 10. Dec. 1872, "Il Baretti", 1875. S. 395 fg. und in dessen *Carmi latini*. Parma: Adorni, 1875.

*Simone, Francesco: Dell' Inferno di Dante Alighieri, canto secondo tradotto in carme elegiaco latino. Albenga: Craviotto 1872. 16. 14 S.

*Simone, Francesco: Dell' Inferno di Dante Alighieri, canto trentesimo terzo tradotto in latino. Albenga: Craviotto, 1872. 16. 16 S.

ii. Polnisch.

*Stanislawskiego, Ant.: Dante Alighieri. Boska Komedja przeklad. Poznań u Żupańskiego. 1870. gr. 8. 4 Bll. 840 S. Preis Mk. 12.

kk. Rumänisch.

*Radulesco, Eliade: Inferno c. VII. Enth. in der Zeitschrift "Typographicaul Roman" vom 1. October 1870.

Nach Ferrazzi, IV, 465, hat Radulesco die ganze Div. Com. übersetzt; doch ist mir nicht bekannt, ob diese Uebersetzung bereits veröffentlicht worden.

Digitized by Google

ll. Russisch.

*Minaiew: Uebersetzung der Komödie mit Doré's Illustrationen. Leipzig. 1873.

So angegeben bei Ferrazzi, V, 502. Ich bezweifle aber, ob diese angebliche Uebersetzung wirklich existirt, namentlich aber, ob sie 1873 und in Leipzig gedruckt worden ist. Sämmtliche Cataloge, die ich verglich, wissen nichts davon.

*Petrow: Uebersetzung des Inferno. St.-Petersburg. 1871.

Auch diese Angabe ist aus Ferrazzi, V, 502, entnommen, dem ich die Verantwortlichkeit für deren Richtigkeit überlassen muss.

mm. Spanisch.

*Puigbò, Pedro: Dante Alighieri: La Divina Comedia. Traducida y annotada en vista de sus mas celebres comentadores. Adornada con doce láminas — Copias de Doré y Flaxmann — y el retrato del Autor. Barcelona: Ramon Pujal, 1870.

*Rossel, C.: La Divina Comedia por Dante Alighieri segun el texto de las ediciones mas autorizadas y correctas. Nueva Traduccion en prosa y directa del italiano por el reputado académico D. Cayetano Rossel. Completamente anotada y con un Prólogo biografico-critico, escrito por el muy ilustre Presidente de la Academia Española D. Juan Eugenio Hartzenbusch. Magnifica edicion, illustrada con 130 grandes planchas originales del afamado dibujante francés Gustavo Doré. Barcelona: Narciso Ramirez. 1871. (Centro editorial de obras illustradas.) 3 Vol. Imp. fol.

*Sanjuan, Aranda y: La Divina Comedia de Dante Alighieri, con notas de Paolo Costa adicionadas, traducida al castellano. Barcelona: Centro de Reparticiones La Ilustracion. 1873. gr. 8. 366 S. Preis Mk. 6, 50.

Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1868.

nn. Ungarisch.

*Szász, Carl: Der erste Gesang der Hölle übersetzt. Enth. in der Zeitschrift "Reform". 1873.

*Szász, Carl: Der dritte Gesang der Hölle übersetzt. Enth. in der Wochenschrift "Athenaeum". Pest 1872.

δ. Erläuterungsschriften.

*Amante, Bruto: Il Papa ed il trono. Pensieri varii. Macerata 1870. 8. Das dritte Kapitel befasst sich mit Dante.

*Amati, Amato: Sulla Genesi della Divina Commedia. Note Accademiche. Bergamo: Gaffuri e Gatti. 1875 8. 16, 12, 12 S.

Cfr. Ferrazzi V, 123—25.

Digitized by Google

*Amati, Amato: Dei rapporti di alcuni passi della Vita Nuova colla Divina Commedia. (Estratto dai Rendiconti del R. Istituto Lombardo, Serie II, Vol. VIII, fasc. 7.) Milano: Bernardoni, 1875. 8.

*Amati, Amato: Sulla composizione di alcuni canti della Divina Commedia prima dell' esilio di Dante. Nota letta nell' adunanza del 29 Aprile 1875 del R. Istituto Lombardo Milano: Bernardoni, 1875. 8.

Alle diese Schriften Amati's zeichnen sich aus durch hyperkühne Hypothesenmacherei. So soll Dante bereits 1274 den Plan zum Paradiso entworfen haben (!); den Plan zu den zwei ersten Theilen des Gedichts vor 1289 u. s. w. u. s. w. Dass dergleichen in Italien imponirt, versteht sich von selbst.
Cfr. Ferrazzi, V, 125—27.

*Ambrosi, Francesco: Breve Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri. Enth. in der Zeitschrift "Mente e cuore". Organo per l' incremento dell' istruzione popolare. Trieste: L. Hermanstorfer, 1875 und 1876 (Anno II e III). gr. 8.

Auch wieder zur Abwechselung eine "neue" Erklärung! Die *tre fiere* sind *"la triplice dominazione che opprimeva l' Italia"* und zwar *lonza = sofismi; leone = tirannide* und *lupa = ipocrisia!* Die drei *Donne benedette* sind = *Ragione, Intelligenza, e Verità* u. s. w.

Ambrosi, Francesco: Dante e la Natura, ovvero frammenti di Filosofia e di Storia Naturale, desunti dalla Divina Commedia. (Estratto dagli Atti della Società Veneto-Trentina die Scienze Naturali residente in Padova, Vol. III. fasc. 1.) Padova: Prosperini, 1874. gr. 8. 16 S.

Ambrosi, Francesco: Dante Alighieri e la Divina Commedia. Ragionamento staccato da una storia inedita del medio evo italiano. Trieste: L. Hermanstorfer. — Francesco Ambrosi editore. 1874. gr. 8. 22 S.

Ambrosoli, Francesco: Di una dottrina circa l' ideale del Bello già esposta da Dante e dal Petrarca. Lezione. Enth. in dessen: Scritti letterari editi ed inediti. Firenze: Civelli, 1871. 8. Vol. I. S. 377—88.

*Ancona, Alessandro d': Il concetto della unità politica nei poeti italiani. Pisa: Nistri, 1876. gr. 8.

Antonelli, Giovanni: Studi particolari sulla Divina Commedia. Dedicati al nobil giovine Giorgio Fossi in occasione delle sue nozze con la nobil donzella Luisa Volpini. Firenze: Tipogr. Casalanziana, 1871. gr. 8. 74 S. Preis L. 1, 50.

Werthvolle und höchst beachtenswerthe astronomische Erläuterungen zu schwierigen Stellen der Commedia.

*Anzelmi, Domenico: La Comedia di Dante traslata in prosa. Napoli: Nobile, 1875. 8.

*Bagatta, Francesco: Interpretazione di un documento e di un passo di Dante. Venezia: Merlo, 1863. 8.

Zu Parad. IX, 52.

Digitized by Google

*Barlow, H. C.: "Il Gran Rifiuto". Enth. in "The Academy", 15. August 1874.

Wärmt seine, bereits 1862 in der gleichbetitelten Broschüre vorgetragene, Ansicht wieder auf, wonach derjenige — "*che fece per viltate il gran rifiuto*" (Inf. III, 60) *Vieri dei Cerchi* sein soll.

Barzilai, G.: Intorno ad un celebre verso della Divina Commedia. Sunto di un discorso tenuto al Gabinetto di Minerva. (Estratto dal "Corriere Israelitico" Nr. 15—16, 10 Dicembre 1872). Trieste: Hermanstorfer, 1872. gr. 8. 1 Bl. 8 S.

Zu Inf. VII, 1. Der Vers soll hebräisch sein und den Sinn haben: "Hier, hier bin ich, der Satan, der den Eingang bewacht!"

Barzilai, G.: Rafel mai amech zabi almi. Discorso tenuto al Gabinetto di Minerva nel Febbraio 1872. Trieste: Tipogr. Peternelli & Morterra, 1872. gr. 8. 22 S.

Zu Inf. XXXI, 67. Auch dieser Vers soll hebräisch sein und bedeuten: "Wozu kommst du zu dem finstern Abgrund? Kehre zur Welt zurück!"

Bastiani, Sante: Dante Alighieri nel Pianeta di Marte, e l' Apoteosi della Croce bianca in Campo rosso. Seconda edizione. Napoli: Grande Tipogr., 1873. Lex.-8. 29 S. Preis L. 0, 70.

*Bastiani, Sante: L' Aquila della Vittoria e del Diritto nella Divina Commedia. (Estratto dall' Aracne.) Napoli: Vico, 1874. gr. 8.

*Bastiani, Sante: Della storia delle due Aquile a spiegare alcune Allegorie della Divina Commedia. (Estratto dall' Aracne.) Napoli: Vico, 1874. gr. 8.

Beccaria, Cesare: Interpretazione di un luogo di Dante. Enth. in der Zeitschrift "Il Borghini". Giornale di filologia e di lettere italiane, compilato da P. Fanfani e C. Arlia. Anno II. Firenze: Tip. del Vocabolario, 1875—76. gr. 8. S. 232—34.

Gehört zu Inf. XXXIV, 151.

Beccaria, Cesare: Dante e Terenzio. Enth. in "Il Borghini" etc. Anno II. Firenze, 1875—76. S. 324—26.

Zu Inf. XVIII, 133—36.

Bencivenni, Ildebrando: Francesca da Rimini. Racconto storico. Firenze: Salani, 1873. 16. 136 S.

Bergmann, G. F.: Solution de l' enigme cinq fois séculaire concernant l' ombre de celui *Che fece per viltate il gran rifiuto*. (Per nozze Pitrè — Vitrano.) Noto: Tip. Zammit, 1877. kl. 8. 13 S.

Zu Inf. III, 59. 60. Dem CONOBBI in V. 59 zum Trotz soll hier — Kaiser Julian gemeint sein, den Dante doch unmöglich WIEDERERKENNEN konnte.

Digitized by Google

Betti, Salvatore: Osservazioni sulla Divina Commedia. Enth. in der Zeitschrift "Il Propugatore" ecc. Vol. VI. P. 1. Bologna: Romagnoli, 1873. gr. 8. S. 22—26.

Zu Inf. IX, 79 fg., X, 92, XVII, 10; Purg. XX, 52. 60.

***Bizzarri, Anacleto** e **Bocci, Ippolito:** Raccolta di sentenze, massime, concetti sublimi, similitudini e comparazioni dei quattro Classici Italiani: Dante Alighieri, Lodovico Ariosto, Torquato Tasso e Francesco Petrarca. Firenze: Toffani, 1872. 8. VI. 614 S.

Blanc, L. G.: Interpretazione filologica di molti passi oscuri e controversi della Divina Commedia. Saggio tradotto dal prof. Carlo Vassallo, con aggiunta d' alcune asservazioni Enth. in der Zeitschrift "Il Propugnatore" ecc. Tomo X. Parte I. Bologna: Romagnoli, 1877. gr. 8. S. 47—79, 436—67. Parte II. S. 54—89.

Soll fortgesetzt werden. Ist die erste Uebersetzung der letzten Arbeit Blanc's, nämlich des zweiten Theiles seines "Versuchs" etc. In den "Osservazioni" gedenkt Herr Vassallo (nach S. 48) sich mit der Leipziger Ausgabe des Divina Commedia auseinanderzusetzen. Die Uebersetzung ist gut.

Bocci, Donato: Dizionario storico, geografico, universale della Divina Commedia di Dante Alighieri. Contenente la Biografia dei personaggi, la notizia dei paesi e la Spiegazione della cose più difficili del sacro Poema. Torino: Paravia e C., 1873 (1874). kl. 8. 2 Bll. XXX. 468 S. Preis L. 3.

Bildet Nr. 171 der "Collezione di libri d' istruzione e d' educazione". Für den Anfänger ganz brauchbar und empfehlenswerth; der Titel könnte indess etwas bescheidener sein.

***Bonanni, Teodoro:** Indice delle Materie trattate nella Divina Commedia di Dante Alighieri. Napoli: De Angelis, 1871. 8. 49 S.

***Bonaventura, P. F. da Sorrento, Cappuccino:** Prolusione del Commento sul canto XI del Paradiso della Divina Commedia. Enth. in "Annali Francescani". A. 1. Vol. I. Milano: Maiocchi, 1870. S. 99 fg.

Cfr. Ferrazzi, V, 282 fg.

Bonaventura, P. F. da Sorrento, Cappuccino: Dante e la Divina Commedia. Appunti. Napoli: Accattoncelli, 1872. gr. 8. 2 Bll. 52 S. und 1 Bl. Errata-corrige.

Borgognoni, Adolfo: La Genesi della Divina Commedia. Ravenna: Tipogr. Alighieri, 1872. 12. 56 S. Preis L. 1.

Boschetti, Ambrogio: Sposizione, Parafrasi, Glosse e Bellezze della Divina Commedia di Dante Alighieri. Ad uso della Gioventù. Trieste: A. Levi, 1870. Lex.-8. XXXV. 124 S.

Inhalt: Concetto, fine, sviluppo, originalità della Divina Commedia, S. III—XXXV. — Inferno, C. I und II. S. 1—118. — Appendici: 1. Ritratti e costumi dei tre principali attori della

Digitized by Google

Divina Commedia. Dante, Virgilio, Beatrice. (1.) Dante. S. 119 — 24.

Sollte die erste Lieferung eines umfassenden Werks sein, das aus acht bis zehn starken Bänden hätte bestehen sollen. Für die Gioventù eine etwas starke Zumuthung. Seither ist meines Wissens nichts mehr erschienen.

* **Boschetti, Ambrogio:** Saggio di Comenti dal Canto III dell' Inferno di Dante. Enth. im Programma del Ginnasio Comunale di Trieste. 1873—74. S. 3—51.

* **Bozzano, Emilio:** Illustrazioni musicali della Divina Commedia di Dante Alighieri. Milano: Ricordi, 1876. 8. 20 S.

* **Caetani, Michelangelo, Duca di Sermoneta:** Matelda nella Divina foresta. Seconda Edizione. Roma: Salviucci, 1875. 8.

Caetani, Michelangelo, Duca di Sermonèta: Tre chiose nella Divina Commedia di Dante Alighieri. Seconda Edizione. Roma: Salviucci, 1876. 8. 68 S.

Nicht im Handel. Cfr. "Nuova Antologia", 5 Maggio 1876. S. 200 fg.

Calvori, J.: La Selva, le belve e le tre Donne nella Divina Commedia. Idea di un nuovo Commento esposto in due discorsi. Torino: Paravia e C. 1874. kl. 8. 2 Bll. 87 S. Preis L. 0, 80.

Bildet Nr. 172 der "Collezione di libri d' istruzione e d' educazione".

* **Canavesio, Sebastiano:** Il primo canto della Divina Commedia spiegato coll' Ypsilon di Pitagora. Pubblica lettura fatta a Mondovì la sera del 28 di Febbraio 1873. Mondovì: Bianco, 1875. 16. 110 S.

Brillanter Unsinn! Cfr. Ferrazzi, V, 188 fg.

Cappellini, Carlo: Sordello. Memoria. (Per nozze Gobbetti Anselmi.) Mantova: Tip. Balbiani, 1877. 8. 22 S.

Zu Purg. VI, 74.

* **Castrogiovanni, G.:** Squarci scelti dallo Inferno di Dante spiegati e commentati ad uso delle scuole secondarie. Torino: Favale e C., 1873. 18. 182 S. Preis L. 1, 20.

* **Caverni, Raffaello:** Alcune note sulla Divina Commedia concernenti le Scienze Naturali. Enth. in der Zeitschrift "La Scuola", 1872. I. 175—82; 226—30.

* **Caverni, Raffaello:** Astronomia Dantesca. — Problemi, Illustrazioni geometriche sulla Divina Commedia. — Giovanni e Francesco. Dialoghi danteschi. Enth. in "L' Ateneo". Rivista italiana della istruzione pubblica e di filologia classica. Anno I. Vol. I e II. Firenze: Bencini, 1874. gr. 8.

Scheinen wichtige Arbeiten zu sein. Cfr. Ferrazzi, VI, 61—64.

Digitized by Google

*Caverni, Raffaello: Voci e modi di dire della Divina Commedia dell' uso popolare toscano. Enth. in der Zeitschrift "Il Giusti". Firenze. 1876. gr. 8.

*Cocchi, Leopoldo: Dante. Enth. in der "Rivista Europea". Firenze. Giugno 1875. S. 91 fg.

Coco, Giuseppe: Intorno la soluzione apportata dal Signor Guglielmo Federico Bergmann, professore all' Università di Strasbourg, al supposto enigma concernente l' ombra di colui *Che fece per viltate il gran rifiuto.* Parole lette all' Accademia dei Zelanti d' Acireale nella tornata pubblica del dì 11 Giugno 1877. Acireale: Tip. di Vincenzo Micale, 1877. gr. 8. 20 S.

Zu Inf. III, 59. 60. Gibt sich die überflüssige Mühe, Bergmann's vorhin erwähnten Einfall zu widerlegen.

Cerritelli, Pietro: Pensieri sulla Divina Commedia. Chieti: Del Vecchio ed Orlandi, 1871. 8. 64 S.

Colle, Alessandro del: Osservazioni critiche sulla terzina X del Canto III. dell' Inferno di Dante. Padova: Penada, 1870. 8. 14 S.

Schlägt vor Inf. III, 29 zu lesen: *aria senza tempo pinta*, statt der gewöhnl. Lesart *aria s. t. tinta.* Das *pinta* soll dann mit *spinta* gleichbedeutend sein, sodass der Sinn wäre, dass jene Luft ewig sturmbewegt ist.

Coltelli, G.: Modo nuovo di intendere Dante, ovvero compendio di un nuovo commento da pubblicarsi. Bologna: Zanichelli, 1875. kl. 8. 2 Bll. VIII. 218 S. Preis L. 1, 50.

Mit ekelhafter Arroganz vorgetragener Unsinn.

Comparetti, Domenico: Virgilio nel medio evo. Volumi due. Livorno: Fr. Vigo, 1872. Lex.-8. XIII. 313 S. 2 Bl. 310 S. Preis L. 15.

Speciell über Dante Bd. I, S. 256—304; auch sonst wichtig für das Studium der Divina Commedia.

Comparetti, Domenico: Virgil im Mittelalter. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Hans Dütschke. Leipzig: B. G. Teubner, 1875. gr. 8. XIV. 318 S.

Speciell über Dante S. 176—200.

*Conti, Augusto: La filosofia di Dante. Enth. in dessen "Cose di Storia e d' Arte". Firenze: Sansoni, 1874. 8. S. 171—227.

Croce, Enrico: Carta d' Italia illustrativa della Divina Commedia di Dante Allighieri; con indice di tutti i luoghi in essa carta contenuti. Genova: Fratelli Pellas fu L. 1875. gr. 8. V. 14 S. nebst 1 Karte in gr. folio. Preis L. 3.

Sorgfältig ausgearbeitet und sehr brauchbar.

Daniel, Edouard: Essai sur la Divine Comédie de Dante; ou: La plus belle, la plus instructive, la plus morale, la plus orthodoxe et la plus

Digitized by Google

méconnue des épopées mise a la portée de toutes les intelligences et dédiée à la jeunesse catholique de nos écoles. Paris: Berche et Tralin, 1873. gr. 8. 2 Bll. 315 S. Preis Fr. 15.

Werthloses Gerede.

Delff, H. K. Hugo: Die Idee der Göttlichen Komödie. Eine Studie. "Dante Alighieri und die Göttliche Komödie". Zweite Folge. Leipzig: B. G. Teubner, 1871. 8. XII. 167 S. Preis Mk. 2, 40.

Della Valle, Giovanni: Supplemento al libro = Il Senso geografico-astronomico ecc. = ovvero Aggiunte e nuove Dichiarazioni sopra alcuni luoghi della Divina Commedia che in esso vengono interpretati. Faenza: Tip. Novelli, 1870. 8. 65 S. Preis L. 1.

***Della Valle, Giovanni:** Sopra due luoghi della Divina Commedia, spiegati colla fisica moderna. Faenza: Tip. Novelli, 1874. 8.

***Della Valle, Giovanni:** Interpretazione di un luogo di Dante relativo all' origine delle Idee secondo la dottrina di S. Tommaso col seguito di altri due luoghi spiegati colle dottrine della Fisica moderna. Faenza: Tip. Novelli, 1874. 8.

Della Valle, Giovanni: Nuove illustrazioni sulla Divina Commedia; divise in tre parti. Ad uso delle scuole. Faenza: Tip. Novelli, 1877. gr. 8. 152 S. nebst 1 Taf. Preis L. 2, 50.

Letzte, tüchtige Arbeit des am 16. April 1877 verstorbenen Forschers.

***Del Lungo, Isidoro:** Diporto Dantesco. Gl' invidiosi nello stige. — Le tre regioni infernali — Gli sconoscitori della Divinità. Enth. in: Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti. Anno VIII. Vol. XXII. Fasc. 4. Firenze. Aprile 1873. gr. 8.

***Del Lungo, Isidoro:** Della interpretazione d'un verso di Dante (Inferno, XVIII, 66) rispetto alla Storia e della Lingua e de' Costumi. Enth. in: Archivio Storico Italiano. Tomo XXII. Firenze: Viesseux, 1875. gr. 8. S. 525—39.

Del Lungo, Isidoro: Della interpretazione d' un verso di Dante (Inferno XVIII, 66) rispetto alla Storia e della Lingua e de' Costumi. Estratto dall' Archivio Storico Italiano. Tomo XXII. Firenze: M. Cellini e C., 1875. gr. 8. 17 S. (Nicht im Handel.)

De Marzo, A. G.: Del velo allegorico della Divina Commedia nella Simbologia. Enth. in: Mente e Cuore. Organo per l' incremento dell' istruzione popolare. Trieste: L. Hermanstorfer, 1875. Anno II. 1 Luglio. gr. 8. S. 273—79.

***Denza, Francesco:** Dante e l' Astronomia. Discorso per l' inaugurazione dell' anno scolastico 1871—72 del R. Collegio Carlo Alberto in Moncalieri. Torino: Bocca, 1873. gr. 8.

Digitized by Google

*Di Giovanni, Vicenzo: Gli Angeli nella Divina Commedia. Enth. in: Scuola, Scienza e Critica. Palermo: Lauriel, 1874. gr. 8.

Fanfani, Pietro: Studj ed osservazioni sopra il testo delle Opere di Dante Firenze. Tipogr. cooperativa. 1874. kl. 8. XV. 356 S. Preis L. 3, 50.
Vorzügliche Sammlung von Arbeiten über Dante.

Fanfani, Pietro: Sordello. Enth. in der Broschüre: "Per le Nozze Pasolini-Zanelli Baroni-Semitecolo". Bassano: Tip. di A. Roberti, 1874. gr. 8. S. 13—18.
Gehört zu Purg. VI, 74.

Fanfani, Pietro: Aneddoto dantesco. Enth. in: Il Borghini. Giornale di filologia e di lettere italiane, compilato da P. Fanfani e C. Arlia. Anno II. Firenze, 1875—76. gr. 8. S. 138—39.
Zu Inf. XXXIII, 90 fg.

Fanfani, Pietro: Il Sordello e la Cunizza di Dante. Enth. in: Il Borghini etc. Anno II. Fir. 1875—76. S. 171—73.
Zu Purg. VI, 74.

Fanfani, Pietro: Le femmine da Conio di Dante. Enth. in: Il Borghini etc. Anno II. Firenze 1875—76. S. 239—42, 254—55.
Zu Inf. XVIII, 66.

*Ferrari, Capilli: Sul regno di Rascia, e sui grossi o Matapani d'argento alterati. Lettera al Sign. Angelo Nani. Enth. in: Nani, Saggi di critica storica e letteraria. Zara: Artale, 1875. S. 96, 599.
Zu Parad. XIX, 140. 141.

*Ferroni, Pietro: Illustrazione di due passi della Divina Commedia. Lezione letta nell' Accademia della Crusca nell' adunanza del 19. Decembre 1872. Enth. in: Atti dell' Accad. della Crusca, I, 1—11.
Zu Par. IV, 1—18. XIII, 82—84.

Fietta, Conte Nicolò: Nicolò Boccasini di Treviso e il suo tempo. Padova: Tip. del Seminario, 1871. gr. 8.
Enthält S. 458—84: Il Veltro di Dante.

Fornaciari, Raffaello: L' Arte di Dante nell' episodo d' Ugolino. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Anno II. Vol. II. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1870. gr. 8. S. 172—80.

*Fornaciari, Raffaello: La Ruina di Dante secondo l' opinione di un ultimo commentatore. Enth. in der "Nuova Antologia". Anno VII. Vol. XXI. Fasc. 9. Firenze. Settembre 1872. gr. 8.

Fornaciari, Raffaello: Sul significato allegorico della Lucia di Dante Alighieri. Discorso letto alla R. Accademia Lucchese la sera del 30 Giugno 1871. Lucca: Tipogr. Giusti, 1873. gr. 8. 24 S.

Franciosi, Giovanni: Discorsi detti nel R. Liceo Muratori. Modena: Vicenzi, 1870. 16. 119 S. Preis L. 1.

Digitized by Google

Enthält: Il Veltro di Dante, S. 59—74. — Il Satana dantesco, S. 75—84. — Proemio alla dichiarazione del Purgatorio, S. 85—90. — Importanza del porre studio massimo nella Divina Commedia, S. 91—106.

Franciosi, Giovanni: Dell' evidenza dantesca studiata nelle metafore, nelle similitudini e ne' simboli. Memoria. Modena: Tipogr. L. Gaddi, 1873. gr. hoch-4. 138 S. Preis L. 4.

***Franciosi, Giovanni:** La virtù punitiva della coscienza nell' Inferno dantesco, e nei Drammi di Shakespeare. Enth. in der: Rivista universale. Firenze 1875. Vol. XXII. S. 602 fg.

***Franciosi, Giovanni:** Quanto v' abbia di vero nell' antico paragone fra Michelangelo e Dante. Considerazioni. Genova: Tip. dei Sordi-Muti, 1876.

Cfr. Nuova Antologia. Agosto 1876. S. 890—91.

Franco, Antonio: Scritti Letterari e Filosofici postumi pubblicati per cura di Vicenzo di Giovanni. Palermo: Virzì, 1875. 8.

Enthält S. 1—73: Esposizione dell' Allegoria della Divina Commedia.

Fruscella, Nicola Maria: Piccarda de' Donati. Saggio critico. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Anno IX. Vol. IX. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1876. gr. 8. Disp. 4 e 5. S. 105—27.

Zu Purg. XXIV. Parad. III.

***Fumi, L.:** Trattato fra il comune di Firenze e il conte Aldobrandini per il porto di Talamone. Enth. im: Archivio Storico italiano. Vol. XXIII, Firenze 1876. gr. 8.

Zu Purg. XIII, 152.

Gaiter, Luigi: La Mitologia e la prima Cantica della Divina Commedia. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. IX. Parte II. 1876. S. 2—15.

***Galanti, Carmine:** Brevi osservazioni su i cieli che girano intorno alla terra e su i cerchi che girano intorno al punto luminoso. Lettera I su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1873. in-8.

Zu Parad. XXVII, 115—17.

***Galanti, C.:** Brevi osservazioni su alcuni luoghi del 1. Canto dell' Inferno. Lettera II. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1874. 8.

***Galanti, C.:** Lettera III. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1874. 8.

***Galanti, C.:** Lettera IV. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1874. 8.

***Galanti, C.:** La Beatrice è simbolo della Rivelazione. Lettera V. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1875. 8.

Digitized by Google

Galanti, C.: La Lucia è simbolo della Chiesa. Lettera VI su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1876. 8. 24 S.

***Galanti, C.**: La Donna Gentile è Maria. Lettera VII. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1876. 8.

Galanti, C.: Altre osservazioni nel I. Canto dell' Inferno. Lettera VIII. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1876. 8. 18 S.

Galanti, C.: Lettera IX su Dante Alighieri. Altre osservazioni sul II Canto dell' Inferno. Con una breve risposta a Domenico de' Guidobaldi sulla simbolica Beatrice, da lui svolta nel periodico "La Scienza e la Fede". Ripatransone: Tip. Jaffei, 1877. 8. 56 S.

Galvani, Giovanni: Spiegazione di un luogo di Dante nel Canto XV del Paradiso. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Anno IV. Vol. IV. Parte I. Fasc. 1 e 2. Bologna: Romagnoli, 1871. gr. 8. S. 198—202.
Zu Parad. XV, 108.

Garofalo, Pasquale (Duca di Bonito): Letteratura e Filosofia. Opuscoli. Napoli: Stamperia Ferrante, 1872. gr. 8. CV. und 145 S. Preis L. 3.
Enthält unter anderm: Capitoli di M. Bosone da Gubbio e di Jacopo Alighieri sulla Divina Commedia di Dante Alighieri, S. III—CV. (Weitaus die beste und gründlichste Arbeit über den Gegenstand.) — Spiegazione di un luogo oscuro del Paradiso di Dante, S. 127—38. (Zu Parad. XXVI, 108 fg.)

Genovesi, Vincenzo: Filosofia della Divina Commedia nella Cantica dell' Inferno. Sguardo sintetico. Libro unico. Firenze: Cellini e C., 1876. gr. 8. 33 S.

***Gentile, L.**: Il realismo della Divina Commedia. Enth. in der Zeitschrift: I Nuovi Gagliardi, periodico mensuale di Storia, Letteratura ed Arte. Anno I. Fasc. 1, 2. Febbraio-Marzo 1877. Firenze: Tip. dell' Arte della Stampa. gr. 8.

***Girgenti, Gaetanina**: Le Donne nella Divina Commedia. Enth. in L' Arte. Anno II. Nr. 13. Palermo: Luglio, 1871.

Giuliani, Giambattista: Dante spiegato con Dante. Gli ultimi canti del Purgatorio commentati. Canto XXVII, XXVIII, XXIX. Enth. in Il Propugnatore, ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. II. Parte II. 1870. S. 57—88. 137—71. Vol. V. Parte I. 1872. S. 394—437.

Giusti, Antonio Dell' Acqua: Se Ugolino abbia mangiato i figli. Dialogo. (Estratto dalla Strenna Veneziana, Anno XIII. — Venezia, Tip. del Commercio di Marco Visentini, 1873.) Lex-8. 7 S.
Zu Inf. XXXIII, 75.

Gloria, Andrea: Ulteriori considerazioni alla terzina 16. del Canto IX del Paradiso di Dante. Padova, 1871. 8.
Zu Parad. IX, 46—48.

Digitized by Google

Gnoli, Domenico: La Rima e la Poesia italiana. Enth. in der Nuova Antologia. Firenze. Anno XI. Serie II. Vol. III. Fasc. XII. Decembre 1876. gr. 8. S. 705—35.

Gravisi, Federico de: Dei Cerchi infernali di Dante. Studio filosofico e critico sulla graduazione dei peccati e delle pene, come sulla corrispondenza di queste a quelli nell' Inferno dantesco. Napoli: Tipogr. editrice già del Fibreno, 1876. gr. 8. 142 S. Preis L. 3.

Graziani, Giovanni: Interpretazione della Allegoria della Divina Commedia di Dante Alighieri. Opera postuma. Bologna: Tipogr. Mareggiani, 1871. 8. 439 S. Preis L. 3.

Vertritt die ausschliesslich politische Auffassung des Gedichts.

Grimaldi, Odoardo: Saggio di una nuova esposizione didattica della Divina Commedia di Dante Alighieri. Terni: Stab. tipogr. Ternano, 1870. gr. 8. 37 S.

Enthält weiter nichts als einen oberflächlichen Commentar zum I. Gesange des Purgatorio.

Grion, Giusto: La Lucia di Dante. (Per Nozze d'Ancona-Nissim.) Verona: Tip. Franchini, 1871. 8. 16 S.

Dante's Lucia = die beata Lucia vom Kloster S. Christina zu Bologna; allegorisch = das göttliche Erbarmen.

Guidobaldi, Domenico de': La Beatrice di Dante è la Rivelazione ovvero la Teologia? Napoli: Estratto dalla Rivista religiosa: La Scienza e la Fede. Anno XXXVI. Serie IV. Vol. IV. 1876. gr. 8. 39 S.

Hettinger, Franz: Grundidee und Charakter der Göttlichen Komödie von Dante Alighieri. Ein Vortrag, gehalten zu Bonn am 9. December 1875. Bonn: A. Henry, 1876. gr. 8. 76 S. Preis Mk. 1.

Jacob, Johannes: Die Bedeutung der Führer Dante's in der Divina Commedia: Virgil, Beatrix, St. Bernhard, in Bezug auf den idealen Zweck des Gedichts und auf Grund der geistigen Lebensentwickelung des Dichters. Leipzig: Hinrichs, 1874. 8. 2 Bll. 84 S. Preis Mk. 2.

Kunhard, P. F. J.: Dantische Reminiscenz an das biblische Gleichniss vom ungerechten Haushalter in der Divina Commedia, Parad. VI. V. 127 fg. Lübeck: Grauloff, 1871. 16. 20 S. Preis Mk. 0, 60.

Hat die für die Dante-Wissenschaft epochemachende Entdeckung gemacht, dass der Dichter das XVI. Kapitel des Evangeliums Lucä gelesen.

***Labruzzi di Nexima, Francesco:** Nuovo Commento sopra la principale allegoria del Poema di Dante. Roma: Fratelli Pallotta, 1871. 8. 40 S.

***Labruzzi di Nexima, F.:** Intorno all' epoca della visione di Dante. Discorso. Estratto dal giornale: Il Buonarroti. Serie II. Vol. VII. Gennaio 1872. Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1872. 4. 14 S.

Digitized by Google

*Labruzzi di Nexima, F.: Intorno ad alcuni Scritti sopra Dante del Gondoliere Antonio Maschio. Lettera al Cav. Enrico Narducci. Estratto dal giornale: Il Buonarroti. Serie II. Vol. VII. Agosto 1872. Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1872. 4. 18 S.

*Labruzzi di Nexima, F.: Di una falsa opinione di Carlo Troya. Estratto dal giornale: Il Buonarroti. Serie II. Vol. XI. Febbraro 1876. Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1876. 4.

Will beweisen, dass bei Dante *latino* = *italico*.

Labruzzi di Nexima, F.: Quando nacque Dante Alighieri? Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. X. Parte II. 1877. S. 1—16.

Lanci, Fortunato: Del Bulicame e della Chiarentana nella Divina Commedia di Dante Alighieri. Consideramenti. Estratto dal Giornale Arcadico. Serie II. Num. 67. Roma: Tip. Cuggiani e C., 1872. 8. 2 Bll. 43 S.

Landoni, Teodorico: Sopra alcuni luoghi dell' Inferno e uno del Purgatorio di Dante. Chiose. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. V. Parte II. 1872. S. 85—104.

Landoni, Teodorico: Sopra alcuni luoghi dell' Inferno e uno del Purgatorio di Dante. Chiose. Con un' Appendicetta. Bologna: Tip. Fava e Garagnani, 1872. gr. 8. 32 S.

Zu Inf. IV, 100—2; V, 31; V, 107; V, 139; VII, 7. 25; XXVI, 7—9 etc. Die Appendicetta ist eine köstliche Beleuchtung von Scarabelli's literarischen Taschenspielerkünsten.

*Lanzoni, Filippo: Intorno al fine della Divina Commedia. Discorso. Enth. in dessen: "Alcune Prose ed Iscrizioni". Faenza: Conti, 1876. 8.

*Leoni, C.: Del Bello. Padova: Sacchetto, 1873. 8.
Enthält S. 25: Secolo di Dante. — S. 49: Dante, Salmo. — S. 163: Dante, Petrarca, Barbieri.

*Locock, Frances: Biographical Guide to the Divina Commedia di Dante. London: Provost, 1873. 8. Preis 2 s. 6 d.

Lomenaco, Giovanni: Dante e Lutero. Estratto dal Periodico: La Carità. Anno VI. Vol. XII. quad. IX—X. o. O. u. J. (Napoli: Tip. degli Accattoncelli, 1871.) Lex.-8. 1 Bl. 51 S.

Loria, Cesare: L' Italia nella Divina Commedia. Seconda Edizione riveduta e notevolmente accresciuta dall' Autore. Firenze: G. Barbèra, 1872. Vol. II. kl. 8. XI. 342 und 2 Bll. 343—665 S. Preis L. 5.

Brauchbares geographisches Handbuch zur Divina Commedia, nur etwas zu elementar.

Digitized by Google

*Lumini, Apollo: Studii sulla Divina Commedia. Caronte. Vigevano: Tip. Spargella, 1874. 8. 18 S.
Zu Inf. III, 82 fg.

*Maconi, Giuseppe: Interno a Lano de' Maconi. Documenti e notizie. Enth. im: "Bullettino della Società Senese". Vol. II. Siena: Bargellini, 1870. gr. 8. S. 141 fg.

*Maconi, G.: Documenti intorno alla famiglia e alla casa di Lano de' Maconi. Enth. in: "Atti e Memorie della Sezione letteraria e di Storia patria municipale della R. Accademia dei Rozzi di Siena". Siena: Bargellini, 1872. gr. 8.

*Maconi, G.: Intorno a Lano de' Maconi. Enth. in dessen: "Raccolta di Documenti storici". Livorno, 1876. S. 91—114.
Diese drei Arbeiten Maconi's gehören zu Inf. XIII, 120.

Mariani, Luigi: La Divina Commedia esposta al Giovanetto studioso. Seconda edizione con mutazioni ed Aggiunte. Firenze: Tipogr. di Tito Giuliani, 1873. kl. 8. X. 281 S. Preis L. 2, 50.

Mario, Alberto: Dante. Enth. in dessen: "Teste e figure". Studii. Padova: Sacchetto, 1877. 8. S. 1—27.

Maschio, Antonio: Pensieri sulla Divina Commedia e il trionfo di Francesca da Rimini. Interpretazioni. Venezia: Naratovich, 1871. gr. 8. 73 S. Preis L. 2.

*Massaccesi, Augusto: Dante e la Divina Commedia. Lettera ad un professore di scuole ginnasiali. Jesi: Tip. Fratelli Ruzzini, 1873. 8. 14 S.

*Minzloff, R.: Deux Vers du Dante et un chapitre du Roman de Lancelot. Enth. im: "Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire publ. par L. Techener". XXXVIe Année. Mars-Avril 1870. Paris: Techener. 8. S. 108—16.
Zu Inf. V, 133 fg.

*Nannarelli, Fabio: Il Paradiso di Dante. Enth. in der Zeitschrift: "Il Buonarroti". Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. Serie II. Vol. VII. Giugno 1872. 4. S. 190—211.

Ortolan, J.: Les Pénalités de l'Enfer de Dante. Suivies d'une Étude sur Brunetto Latini apprécié comme le maitre de Dante. Paris: Plon et Marescq ainé, 1873. 12. 4 Bll. 170 S. Preis Fr. 3, 50.

Ovidio, Francesco d': Nota sul verso del Canto X dell' Inferno: "Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno". Enth. in: "Il Propugnatore", ecc. Vol. III. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1870. gr. 8. S. 167—75.

*Ozanam, A. F.: Oeuvres complètes, avec une préface par Ampère. Tom. V. Les Poëtes franciscains en Italie au XIIIe siècle, avec un choix des petites fleurs de Saint François, traduites de l'Italien, suivis

Digitized by Google

de recherches nouvelles sur les sources poétiques de la Divine Comédie. Ve Édition. Paris: Lecoffre et Cie., 1872. 12.

*Pachini, Serafino: Opuscolo contenente un esame critico sul triforme poema di Dante Alighieri, una rivista dei principali scrittori italiani, la decadenza della nostra lingua per le invasioni straniere, un commentario sulle opere di G. B. Vico, le risposte categoriche ai detrattori del nostro trattato di giustizia sociale, ed infine un' appendice etnografica sull' Italia. Teramo: Tip. Scalpelli, 1871. 8. 130 S.

Paganini, P.: Di un luogo filosofico della Divina Commedia. Discorso. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Vol. IV. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1871. gr. 8. S. 176—97.

*Paganini, P.: Di un luogo filosofico della Divina Commedia. Discorso. (Estratto dal periodico: Il Propugnatore. Vol. IV.) Bologna: Fava e Garagnani, 1871. gr. 8. 24 S.

Zu Purg. XVIII, 49 fg.

Pasinati, Stanislao L.: Lezioni d' introduzione allo studio della Divina Commedia di Dante Alighieri. Napoli: Tip. di Marchese, 1873. kl. 8. IV. 156 S.

Inhalt: Lez. I. Proemiale. — II. Biografia di Dante. — III. Le opere di Dante ed osservazioni generali. — IV e V. La Religione cattolica ispiratrice della Divina Commedia. — VI. Originalità e splendore del Divino Poema. — VII. Del concetto cristiano della Divina Commedia. — VIII e IX. Disegno generale della Divina Commedia.

Pasqualigo, Francesco: Le quattro Giornate del Purgatorio di Dante, o le quattro età dell' uomo. Saggio. Venezia: Stabil. tip. Grimaldo e C., 1874. kl. 8. 315 S. Preis L. 4.

Werthloses frömmelndes Geschwätz.

Pasquini, Pier Vincenzo: La principale Allegoria della Divina Commedia secondo la ragione poetica e secondo i canoni posti da Dante. Con un' appendice sul tempo del viaggio dantesco e note. Milano: Natale Battezzati, 1875. kl. 8. 2 Bll. 300 S. Preis L. 3.

Bildet den VIII. Band der "Biblioteca Contemporanea".

Penco Ettore: Saggio d' interpretazione della Divina Commedia. Mantova: Tip. Balbiani, 1877. 8. 66 S. Preis L. 1.

*Pescatore, Costantino: Astronomia della Divina Commedia. Enth. in: "L' Ateneo". Rivista italiana. 1874. S. 209—14.

Peschel, Oscar: Das südliche Kreuz. Enth. in dessen: "Abhandlungen zur Erd- und Völkerkunde". Herausg. von J. Löwenberg. Leipzig: Duncker & Humblot, 1877. gr. 8. S. 57—70.

Zu Purg. I, 22—27. Dieser Abschnitt des vortrefflichen Werks bietet wohl das Gründlichste und Beste, das bisjetzt über die schwierige Stelle gesagt wurde.

Digitized by Google

Petrucci, Giuseppe: Il piè fermo. Studio. Civitavecchia: Tip. di A. Strambi, 1873. 8. 16 S.

(Opuscolo dantesco per Nozze Gnoli-Virgili.)

Pfleiderer, Rudolf: Dante's Göttliche Komödie nach Inhalt und Gedankengang übersichtlich dargestellt. Mit biographischer Einleitung. Stuttgart: Karl Kirn, 1861. 8. VIII. 192 S. Preis Mk. 2, 80.

Cfr. Notter, Allg. Zeitung, Beilage Nr. 290 vom 17. October 1871. S. 5109—111.

Picchioni, Luigi: La Lupa nell' allegoria della Divina Commedia. Enth. in: "Il Propugnatore", ecc. Vol. VI. Parte I. Bologna: Romagnoli, 1873. gr. 8. S. 5—21.

Etwas veränderter Abdruck einer unter dem Titel: "La Lupa nella Divina Commedia" 1866 zu Basel gedruckten Broschüre.

***Piermartini, Luigi:** Beatrice inspira a Dante la Divina Commedia. Cagli: Tip. Balloni, 1873. 8. 8 S.

***Pieromaldi, Atenaide Zara:** Dissertazione sulle tre Cantiche di Dante. Enth. in: "El Chark", Anno I. Vol. I. Costantinopoli, 1873. S. 103—57.

***Pizzi, Italo:** La Divina Commedia. Enth. in dessen: "Ammaestramenti di Letteratura." Torino: Loescher, 1875. 8. S. 90—100.

Poletto, G.: Amore e Luce nella Divina Commedia. Ragionamento critico. Padova: Tip. del Seminario, 1876. 12. 76 S. Preis L. 1.

Geistvolles, vortreffliches Schriftchen.

***Poletto, G.:** La Chiesa nel concetto di Dante Alighieri. Al prof. Jacopo Bernardi. Padova il dì dell' Annunciazione, 1876. Torino: Speirani. 1876. 8. (Estratto dall' "Ateneo".)

***Posocco, C. U.:** La Francesca da Rimini secondo la Storia e secondo l' Arte. Studio. Fermo: Bacher, 1876. 8.

***Posocco, C. U.:** Lezione su Dante, detta nel R. Liceo Annibal Caro di Fermo il dì 8 Decembre 1876. Fermo: Bacher, 1877. 8.

Preger, Wilhelm: Dante's Matelda. Ein akademischer Vortrag. München: Verlag der Königl. Akademie, 1873. 8. 58 S. Preis Mk. 1, 20.

Rapisardi, Mario: La Beatrice di Dante. Enth. in der "Rivista Europea-Rivista Internazionale". Nuova Serie. Anno VIII. Vol. III. Fasc. IV. Firenze: Tip. della Gazzetta d' Italia, 1877. Lex.-8. S. 577—613.

Rigutini, Giuseppe: Del vero senso della maniera dantesca "Femmine da conio" nel v. 67 C. XVIII. della Commedia. Studio letterario. Aggiuntavi una Nota Filologica di Giovanni Tortoli. Firenze: Tip. editrice dell' Associazione, 1876. gr. 8. 32 S. Preis L. 0, 70.

Digitized by Google

*Rocchi, Gino: Note al XV Canto del Paradiso di Dante. Bologna: Tip. Gamberini e Parmeggiani, 1874. 8. 30 S.

*Roncaglia, Emilio: Come il verso: "Caina attende chi vita ci spense" debba intendersi in bocca di Paolo e non di Francesca, secondochè opinano i comentatori di Dante. Dissertazione. Enth. im "Bulletino annuale del Liceo Galvani di Bologna" 1875.

Róndani, Alberto: Di un corso di lezioni sulla Divina Commedia. Parma: P. Grazioli, 1876. gr. 8. 32 S.

Ronzi, Angelo: Nuova esposizione della Divina Commedia. Saggi. (Teoria psicologica. — Dante e la Selva. — Virgilio. — Beatrice. — Il Veltro. — La Città dolente e Caronte.) Venezia: Tip. della Soc. di M. S. fra Comp., 1877. 8. 59 S.

Mit widerlicher Anmassung vorgetragener Unsinn.

*Rossi, Raffaello: Dante dolce pedagogo. Enthaltend in der Zeitschrift: "Mente e Cuore" ecc. Trieste: Hermanstorfer. gr. 8. Anno I. 1874. Nr. 19, 20.

Wegen des Todes des Verf. unvollendet geblieben.

*Ruberto, Luigi: Nicolò III. Enth. in der Zeitschrift: "Il Nuovo Istitutore". Salerno: Stabil. tipogr. Nazionale. gr. 8. 10 Novembre 1876. S. 217—25.

Zu Inf. XIX, 70.

*Salomone-Marino, Salvatore: Di alcuni Luoghi difficili e controversi della Divina Commedia interpretati col volgare siciliano. Lettera al ch. prof. Francesco Corazzini. Enth. in der "Rivista filologico-letteraria" pubbl. da F. Corazzini, A. Gemma, B. Zandonella. Vol. II. Fasc. 2. Verona: Münster, 1872. 8. S. 76 fg.

*Salomone-Marino, Salvatore: Di alcuni luoghi difficili e controversi della Divina Commedia ecc. Seconda edizione con giunte. Palermo: Tip. del Giornale di Sicilia, 1873. 12. 44 S.

*Salomone-Marino, Salvatore: Quelques pages difficiles et controversés de la Divine Comédie. Enth. in der "Revue critique". 1873. Nr. 20.

Sander, F.: Dante Alighieri über Papstthum, Bann und Absolution. Enth. in der Zeitschrift: "Deutsch-evangelische Blätter", hrsg. v. Beyschlag und Wolters. Berlin: L. Rauh, gr. 8. II. Jahrg. Heft II. 12. Febr. 1877. S. 81—97.

*Scarabelli, Luciano: Filologia Dantesca. Un po' di Storia di questi studii. Enth. in der: "Rivista filologico-letteraria" pubbl. da F. Corazzini ecc. Vol. I. Fasc. 4. 6. Verona: Münster, 1871. 8.

Zu Purg. V, 136 und XXXI, 96.

Digitized by Google

Scarabelli, L.: La Chiarentana e il Bulicame nella Divina Commedia male intesi nelle chiose antiche illustrati da Fortunato Lanci. All' illustre Ateneo di Bassano. Enth. in: "Il Propugnatore", ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. V. Parte I. 1872. S. 216—30.

Scarabelli, L.: La Chiarentana e il Bulicame nella Divina Commedia ecc. (Estratto dal Periodico: Il Propugnatore. Vol. V.) Bologna: Tip. Fava e Garagnani, 1872. gr. 8. 16 S.
Zu Inf. XIV, 79 und XV, 9.

Scarabelli, L.: La Nube tenera. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. V. Parte I. 1872. S. 456—58.

Scartazzini, J. A.: Virgil im Mittelalter. Enth. in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung, 1873. 4. Nr. 217. S. 3310 — 311. Nr. 218. S. 3326—328.

S. B.: Il sacro oratore secondo Dante Alighieri al canto XXIX del Paradiso. Osservazioni. Lucca: Tip. Canovetti, 1874. 8. 42 S.
Der "sacro oratore" ist Thomas von Aquino.

***Schiavi, Lorenzo:** Delle Relazioni intime che esistono tra la Filosofia di Aristotele e le dottrine di S. Tommaso e di Dante. Esposizione storico-critica. Torino: Borgarelli, 1871. gr. 8.

***Sestini, B.:** Pia de' Tolomei. Firenze: Tip. A. Salani, 1877. 32. 96 S. Preis L. 0, 50.
Zu Purg. V, 133—36.

Di Siena, Gregorio: Dissertazione sopra l' intelligenza del passo di Dante (Inf. I. Versi 114—118) letta nell' Academia Pontaniana nella tornata del 12 Dicembre 1875. Napoli: Stamperia della Regia Università, 1876. hoch 4. 34 S.

Sissa, Luciano: La Mitologia e la prima Cantica della Divina Commedia. Studio comparativo, preceduto da una allocuzione sulla nuova critica in Italia. Seconda Edizione ricorretta e accresciuta. Treviso: Tip. di Luigi Zoppelli, 1876. 12. 71 S. Preis L. 1.

Stedefeld, G. F.: Die christlich-germanische Weltanschauung in den Werken der Dichterfürsten Wolfram von Eschenbach, Dante und Shakespeare. Mit einem Gruss an die Landsleute in Elsass und Lothringen. Berlin: Gebrüder Paetel, 1871. kl. 8. 2 Bll. 92 S.
Der baarste Unsinn mit der crassesten Ignoranz gepaart.

***Tancredi, G.:** Intorno l' interpretazione del verso dantesco: "Papè Satan, papè Satan aleppe". Enth. in: "Il Buonarroti". Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 4. Serie II. Vol. IX. Aprile 1874. S. 113—26.

Digitized by Google

*Tommaseo, Nicolò: Dante e il Diritto. Lettera al Cons. Lomonaco. (Estratto dalla Gazzetta dei Tribunali di Napoli. Anno XXIV. 1872. Nr. 2480.)

*Tommaseo, Nicolò: Quattro lettere al Sig. Ab. Ranieri Calcinai Pievano di Sesto. Enth. in: "Nicolò Tommaseo". Ricordo di Camillo Tommasi. Firenze: Cellini, 1874. 8. S. 31—40.

Betrifft die Auslegung astronomischer Stellen der Divina Commedia.

Tommaseo, N.: Sopra Inferno X, 67—111. Enth. in der Broschüre: Nozze Pavan-Negrello. Bassano: Tip. Roberti, 1874. gr. 8. S. 7—14.

*Tommaseo, N.: D' una sconfitta nel Vicentino rammentata nel IX Canto del Paradiso di Dante. Lettere due al ch. Sig. Fedele Lampertico. Enth. im: "Archivio Storico italiano". Firenze: Vieusseux. gr. 8. Serie III. Tom. XII. Parte II. 1870. S. 174—83.

Zu Parad. IX, 46—48.

*Tommaseo, N.: Sopra un passo della Divina Commedia. Enth. in: "Rivista filologico-letteraria" pubbl. da F. Corazzini ecc. Verona: Münster, gr. 8. Vol. I. Fasc. 2. 1871. S. 81—91.

Zu Parad. IX, 46—48.

*Tommaseo, N.: Accenni alla Francia nella Divina Commedia. Al sig. Cav. Morbio. Enth. im: "Archivio Storico italiano". Firenze: Viesseux, gr. 8. Serie III. Tom. XV. 1872. S. 154—62.

Toselli, Ottavio, Mazzoni: Voci e Passi di Dante chiariti ed illustrati con documenti a lui contemporanei raccolti negli antichi Archivi di Bologna. (Edizione di 100 copie.) Bologna: Ant. Chierici, 1871. 8. 136 S. mit dem Bildnisse des Verfassers in Holzschnitt.

*Treverret: Theorie politique de Dante. Enth. in der: "Revue politique et littéraire". 22 Juin 1872.

*Trevisani, Gaetano: Alcune lettere Dantesche a Michelangelo Caetani. Enth. in der: "Rivista Europea". Firenze. gr. 8. 1. Aprile 1875.

*Tripepi, Luigi: Dante. Enth. in dessen: "Scritti". Roma. 1876. 8.

*Vacchieri, G. G. e Bertacchi, C.: Il gran veglio del Monte Ida, tradotto nel senso morale della Divina Commedia (Dante, Inferno, Canto XIV.) Torino: Tip. G. Candeletti, 1877. 8.

Brillanter Unsinn. Cfr. Rivista Europea, Heft vom 16. August 1877. S. 560 fg.

Venturi, Luigi: Le Similitudini Dantesche ordinate, illustrate e confrontate. Saggio di Studii. Firenze: Sansoni, 1874. kl. 8. XV. 411 S. Preis L. 4.

Digitized by Google

***Venturini, Domenico**: Colui che fece per viltate il gran rifiuto. Ragionamenti. Roma: Tip. dell' orfanotrofio alle Terme, 1875. 8.

Zu Inf. III, 59. Derjenige, der aus Feigheit den grossen Verzicht geleistet, sei nicht Cölestin V., sondern Vieri de' Cerchi.

***Viani, Bonaventura**: Del vero senso della ventesima terzina del III Canto dell' Inferno. Enth. in den "Opuscoli Religiosi, Morali e Letterari". Modena: Luglio e Agosto, 1875. gr. 8. S. 3—47.

Zu Inf. III, 59. Dante soll Giano della Bella im Sinne gehabt haben.

***Viani, Prospero**: Di Nicola Villani e d' una sua interpretazione dei borni di Dante. Enth. in dessen: "Lettere filologiche e critiche". Bologna: Zanichelli, 1874. 8. S. 313—25.

Zu Inf. XXVI, 14.

***Vidal y Valenciano, Cayetano**: Nuevo Dato para ilustrar la Divina Comedia. Escrita para la velada que se celebrò el dia 22 de Mayo de 1869 en obsequio del trajico italiano Thomás Salvini. Barcelona, 1870. 8.

ε. Illustrationen.

Caetani, Michelangelo: La materia della Divina Commedia di Dante Alighieri dichiarata in VI. tavole. Roma m dcccIv. Seconda Edizione. Roma: Libreria Spithöver, 1872. gr. fol. 2 Bll. 6 Taf. Preis L. 10.

Vortreffliches Hülfsmittel zum Studium der Divina Commedia. Sehr elegante Ausgabe.

Scaramuzza, Francesco: Illustrazioni sulla Divina Commedia di Dante. Locarno: Giorgio Simona, editore-proprietario, 1874—1876. gr. fol. 3 Bde. oder 243 Photographien mit Text in vier Sprachen. Preis à Frs. 3 pro Photographie; das ganze Werk wird zu Frs. 400 erlassen.

Das Grossartigste, Glänzendste und Vortrefflichste, was die Dante-Kunst aller Völker und Zeiten aufzuweisen hat, ein Prachtwerk ersten Ranges und zugleich der vortrefflichste künstlerische Kommentar zur Divina Commedia. In keiner Dante-Bibliothek, in keiner Kunstsammlung sollte dieses Werk fehlen, ein Werk, das den Freunden des Dichters und der Kunst nicht warm genug empfohlen werden kann. Da an diesem Orte der Raum nicht erlaubt, das Verdienstliche von Scaramuzza's Arbeit näher zu beleuchten, so erlaube ich mir auf meine oben unter der Rubrik Bibliographisches angeführten, hierher gehörigen, Artikel zu verweisen. Vgl. auch Ferrazzi, V, 106 fg. und die nachstehend registrirten Arbeiten.

***Ròndani, Alberto**: La mostra delle illustrazioni date all' Inferno e al Purgatorio danteschi. Enth. in dessen: "Scritti d' Arte". Parma: Grazioli, 1874. 8. S. 129—247.

Digitized by Google

Ròndani, Alberto: Francesco Scaramuzza. Enth. in der: "Rivista Internazionale Britannica-Germanica-Slava" ecc. di Scienze-Lettere-Arti. Anno 1876—1877. hoch 4. S. 306—10; 344—47.

Ròndani, Alberto: I tre Regni Danteschi nell' Arte. Enth. in: "Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti". Anno XI. Seconda Serie. Vol. II. Firenze, 1876. gr. 8. (Juniheft) S. 266—91 und (Juliheft) S. 517—53.

Scarabelli, Luciano: Confronti critici alle illustrazioni figurative date alla Divina Commedia dagli artisti Doré e Scaramuzza. — Inferno. — Piacenza: Tip. Tedeschi. 1874. 8. 199 S.

(Simona, Georg:) Erste Dante-Ausstellung. Erläuterungen und Notizen zu den Illustrationen des Cavaliere Franz Scaramuzza aus Parma. Wien: im Selbstverlag des Verfassers (Georg Simona von Locarno in der Schweiz). 1871. 8. 23 S.

c. Opere Minori.

***Poletto, Giacomo:** Le Opere Minori di Dante Alighieri, rispetto alla Divina Commedia. Ricerche. (Memoria letta alla R. Accademia di Padova, il dì 20 Febbraio 1876.) Trento: Seiser, 1876. 8. (Estratto dalla Voce Cattolica di Trento.)

α. Il Canzoniere.

***Ancona Alessandro d':** Su alcuni Sonetti di Cecco Angiolieri a Dante. Enth. in der: "Nuova Antologia". Anno IX. Firenze: 1874. gr. 8.

***Bindi, Enrico:** Sonetto di Dante a Messer Cino: *Jo mi credea del tutto esser partito*, e Risposta di Cino a Dante, ridotti a buona lezione ed annotati. Enth. in der Zeitschrift: "Letture di famiglia". Firenze, 1876. gr. 8. S. 443 fg.

***Bülow, H. v.:** Sonett von Dante für eine Stimme mit Pianoforte. Op. 22. Berlin: Schlesinger, 1875. Preis Mk. 1.

***Liszt, Fr.:** Dante's Sonett von Bülow, für Pianoforte übertragen. Berlin: Schlesinger, 1875. Preis Mk. 1.

Mainardi, A.: Un nuovo Credo di Dante Alighieri. Pubblicato nella inaugurazione della sua statua in Mantova il giorno 30 di Luglio del 1871. Mantova: Tip. Balbiani, 1871. gr. 8. 8 S. Preis L. 0, 30.

Monaci, Ernesto: Il Canzoniere Chigiano L. VIII. 305. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. X. Parte I. 1877. S. 124—63. 289—342.

Noch nicht vollendet. Das bisher Erschienene enthält unter andern 18 Canzonen Dante's.

***Picchioni, L.:** La Vita Nuova e il Canzoniere di Dante Alighieri ridotti

Digitized by Google

a miglior lezione e commentati da G. B. Giuliani. Enth. in "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. VI. Parte I. 1873. S. 63—89.

*Rossetti, Dante Gabriel: Dante and his Circle; with the Italian Poets preceding him (1100, 1200, 1300): a Collection of Lyrics. Edited and translated in the original metres. Revised and re-arranged edition. London: Ellis & C., 1873. 8. 450 S. Preis s. 14.

Neue Aufl. des 1861 u. d. T. "The Early Italian Poets" erschienenen Werkes des Verf.

*Rossetti, D. G.: Dante and his Circle; with the Italian Poets preceding him (1100, 1200, 1300). A Collection of Lyrics edited and translated in the original metres. Revised and re-arranged Edition. — Part I. Dante's Vita Nuova etc. Poets of Dante's Circle. Part. II. Poets chiefly before Dante. — London: Elis and White, 1874. 8. XXIII. 468 S. Preis Mk. 16.

*Rossetti, D. G.: Dante and his Circle: with the Italian Poets preceding him: 1100, 1200, 1300. A Collection of Lyrics. Edited and translated in the original metres. Boston: Roberts bros. 1875. gr. 8. Preis s. 3, 50.

*Tomlinson, Charles: The Sonnet: its Origin, stucture and Place in Poetry. With original Translations from the Sonnets of Dante, Petrarch etc. and Remarks on the Art of Translating. London: Murray, 1874. 8. 234 S. Preis s. 9.

β. Vita Nuova.

Ancona, Alessandro d': La Vita Nuova di Dante Alighieri, riscontrata su codici e stampe, preceduta da uno studio su Beatrice e seguita da illustrazioni. Pisa: Fratelli Nistri, 1872. 4. LXI. 128 S. mit 1 photogr. Tafel. Preis L. 25.

Nur in 221 Exemplaren gedruckt. Vortreffliche und glänzende Prachtausgabe.

*Canello, U. A.: A proposito di un luogo della Vita Nuova (Non sapevano che si chiamare). Nota filologica. Enth. in der: "Rivista di Filologia Romanza". Imola Galeati. gr. 8. Vol. I. 1872. S. 46—51.

*D. M. A.: Dante Alighieri: La Vida Nueva. Seguida de la bibliografia del Autor. Version española. Barcelona: Imprenta Hispana, 1870.

*Jacobson, B.: Das Neue Leben von Dante Alighieri übersetzt. Mit Dante's Portrait nach Giotto. Halle: C. E. M. Pfeffer, 1877. kl. 8. 2 Bll. 98 S. mit 1 Stahlstichtaf. Preis eleg. cart. Mk. 2, 40.

Diese Uebersetzung schliesst sich eng an Witte's kritische Textausgabe an. Auch die das Verständniss fördernden Anmerkungen der Witte'schen Ausgabe, sowie das Wichtigste aus den Prolegomeni hat die liebenswürdige Uebersetzerin übertragen

Digitized by Google

und ihrer Arbeit beigefügt. Die Uebersetzung der "Vita Nuova" ist etwas modernisirt, jedoch sinngetreu und wunderhübsch. Durch den innern Gehalt, sowie durch die niedliche Ausstattung empfiehlt sich das Büchlein Allen, welche diese liebliche Erstlingsschrift des Dichters in einer eleganten deutschen Uebersetzung lesen wollen.

* **Puccianti, G.:** La Donna nella Vita Nuova di Dante e nel Canzoniere del Petrarca. Lettura fatta al Circolo filologico di Pisa. Pisa: Fratelli Nistri, 1874. 16. 50 S.

Witte, Carlo: La Vita Nuova di Dante Alighieri. Ricorretta coll' ajuto di testi a penna ed illustrata. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876. kl. 8. XLVIII. 120 S. Preis Mk. 3.

Beste kritische Ausgabe. Cfr. Scartazzini in der von Fanfani und Arlia redigirten Zeitschrift: "Il Borghini". Giornale di filologia e di lettere italiane. Anno II. Nr. 22. Firenze: Polverini, 1876. gr. 8. S. 363—64.

γ. Convito.

* **Giuliani, Giambattista:** Il Convito di Dante Alighieri. Discorso. Enth. in der: "Nuova Antologia" ecc. Anno IX. Vol. XXV, Fasc. 4. Firenze: Aprile 1874. gr. 8.

Giuliani, Giambattista: Il Convito di Dante Allighieri, reintegrato nel testo con nuovo Commento. Firenze: Successori Le Monnier, 1874. kl. 8. 2 Bll. XL. 877 S. Preis L. 8.

Vortreffliche Ausgabe, mit gutem, vielleicht nur etwas zu weitschweifigem Commentar.

Tommaseo, Nicolò: Luoghi del Convivio che illustrano il Poema di Dante. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. III. Parte II. 1870. S. 371—82.

Vassallo, Carlo: Il Convito di Dante Allighieri. Discorso. (Estratto dalla "Rivista Europea", Anno VII. Fasc. II.) Firenze: Tip. ed. dell' Associazione, 1876. gr. 8. 19 S.

δ. De vulgari Eloquentia.

D' Ovidio, Francesco: Sul trattato De vulgari Eloquentia di Dante. Enth. im: "Archivio glottologico italiano", diretto da G. J. Ascoli. Torino-Roma-Firenze: Loescher. gr. 8. Vol. II. 1873. S. 59—110.

Die gründliche und tüchtige Arbeit umfasst folgende Kapitel: I. Autenticità del Trattato. — II. Titolo di esso. — III. Età e luogo in che fu composto. (1304—1305 zu Bologna.) — IV. Numero de' libri dei quali sarebbe dovuto constare se Dante lo avesse compinto. (Sollten 4 Bücher sein.) — V. Se nel tentativo di comporre una Poetica del Volgare Dante avesse alcun precursore in Italia e fuori. — VI. Quali fossero le idee di Dante rispetto al valor relativo del Volgare e del Latino. Come le sue opinioni e dottrine letterarie si venissero formando via

Digitized by Google

via. — VII. Quali fossero le idee di Dante circa il merito relativo dell' italiano e degli altri idomi romanzi. — VIII. Dottrina di Dante sull' origine, unità primitiva e posteriore frazionamento dei linguaggi e sulla distribuzione delle lingue in Europa. — IX. Dottrina di Dante del continuo e progressivo dividersi e suddividersi dei linguaggi in Europa. — X. Dottrina di Dante sul Volgare illustre. Doppia specie di comuni pregiudizii circa i dialetti. — XI. Che l' una e l' altra specie si dovessero trovare in Dante. Stato della lingua poetica italiana ai tempi di Dante. Metodo suo di valutare i dialetti e la lingua colta. — XII. Sulle minute applicazioni che Dante fa di un tal metodo a tutti i dialetti d' Italia, compreso il fiorentino. — XIII. Qual è il Volgare illustre. — XIV. Il libro secondo.

ε. De Monarchia.

***Derichsweiler, Herm.**: Collegium in Gebweiler. Jahresbericht Nr. 2, mit welchem zu der öffentlichen Prüfung und Schlussfeierlichkeit den 19. August geziemend einladet Herm. Derichsweiler. Inhalt: I. Dante Alighieri's Monarchia, von Derichsweiler. I. Theil. — II. Schulnachrichten vom Director. Mühlhausen: Münch & Comp., Schabel's Buchdruckerei, 1873. 8. 46 S. Preis Mk. 0, 45.

Hubatsch, Oskar: Dante Alighieri, Ueber die Monarchie. Uebersetzt und mit einer Einleitung versehen. Auch u. d. T.: Historisch-politische Bibliothek oder Sammlung von Hauptwerken aus dem Gebiete der Geschichte und Politik alter und neuer Zeit. XIV. Dante Alighieri, Ueber die Monarchie. Berlin: L. Heimann's Verlag. [Erich Koschny.) 1872, gr. 8. 91 S. Preis Mk. 1.

Vortreffliche Uebersetzung.

Witte, Carolus: Dantis Alligherii De Monarchia libri tres. Msstorum ope emendati. Halis Saxonum. A. MDCCCLXIII—MDCCCLXXI. 4. 1 Bl. 29, VI. 44, 1 Bl. 50 S.

Die erste, nach und nach als akademische Programme erschiene Ausgabe der vortrefflichen Arbeit. Ohne Prolegomena.

Witte, Carolus: Dantis Alligherii De Monarchia libri III. Codicum manuscriptorum ope emendati. Editio altera. Vindobonae: Braumüller, 1874. gr. 8. 2 Bll. LXXXIV. 144 S. Preis Mk. 4.

Die weitaus vorzüglichste Ausgabe, der keine andere zur Seite gestellt zu werden verdient.

ζ. De aqua et terra.

Schmidt, Wilhelm: Ueber Dante's Stellung in der Geschichte der Kosmographie. Erster Theil: die Schrift "De aqua et terra". Dissertation zur Erlangung des Doctorgrades an der philosophischen Facultät zu

Digitized by Google

Leipzig. Graz: Im Verlage des k. k. zweiten Gymnasiums, 1876 Lex.-8. 36 S. Preis Mk. 1.

Sehr empfehlenswerth. Vgl. hierüber: Dante Alighieri's Stellung zu den kosmologischen Anschauungen seiner Zeit; in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung 1876. Nr. 163. S. 2491—492.

Demnächst erscheinend:

Dante in Germania. Storia letteraria e Bibliografia dantesca alemanna. Per G. A. Scartazzini. Firenze: C. Pancrazj edit. Tip. della Gazzetta d' Italia, 1877. gr. hoch 4. circa 400 S. Preis L. 10.

Siehe oben unter der Rubrik Bibliographisches. Der erste Theil enthält eine chronologische Geschichte der deutschen Dante-Literatur vom XIV. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Der zweite Theil umfasst die methodisch geordnete deutsche Dante-Bibliographie (ca. 600 Nrn.) Ein alphabetisches Namenverzeichniss bildet den Schluss. Die günstige Aufnahme, welche der in der "Rivista Internazionale" zum Theil bereits erschiene erste Entwurf dieser Arbeit gefunden hat, berechtigt zu der Hoffnung, dass sie auch in der zweiten wesentlich verbesserten und vermehrten Auflage, der nämlichen Gunst und Nachsicht sich erfreuen werde. Das Buch wird an Eleganz der Ausstattung und an Correctheit hoffentlich nichts zu wünschen übrig lassen.

Dante-Forschungen. Altes und Neues von Karl Witte. Zweiter Band. Mit Dante's Bildniss, nach einer Masaccio zugeschriebenen Handzeichnung der Münchener Sammlung, in Kupfer gestochen von Prof. Julius Thäter und einem Plan von Florenz zu Dante's Zeit. Heilbronn: Gebr. Henninger. 8.

Die Nachricht, dass der allverehrte Altmeister des Dante-Studiums sich entschlossen hat, dem mit so grossem Beifall aufgenommenen ersten Bande seiner in mancher Hinsicht epochemachenden Dante-Forschungen, einen zweiten folgen zu lassen, wird gewiss allen Dante-Freunden hoch willkommen sein. Der Band soll mehrere Arbeiten des Verfassers enthalten, welche im ersten ungern vermisst wurden. Dazu neue, noch nicht veröffentlichte Abhandlungen. Der beigegebene Plan von Florenz nach Carbone ist von Witte vielfach ergänzt worden. Wir zweifeln nicht daran, dass auch dieser zweite Band, wie der erste, eine besondere Zierde unserer deutschen Dante-Literatur bilden werde und sehen demselben mit Spannung entgegen. Möchte dessen Erscheinen nicht allzu lange auf sich warten lassen!

Nachtrag.

De Wachter. Nederlandsch Dante-Orgaan. Eerste deel. Harlem: W. Küppers, 1876. gr. 8. 2 Bll. 454 S. Preis Fl. 3, 40.

Dieser erste Theil der nach Dante sich nennenden Zeitschrift

Digitized by Google

enthält unter anderm folgende, höchst unbedeutende Artikel, welche sich direct oder indirect auf den Dichter beziehen:

Moleschot, Jac.: Over Bohl's Dante, S. 315—24.

Witte, C.: Dr. Hacke van Mijnden, S. 377—87.

Niekerken, C. F. J. van: Koning Joan van Saksen, S. 408—43.

Bohl, Joan: Een kreupele Dante, S. 444—52.

Vom zweiten Theil (1877) liegen mir nur die Hefte 3, 4 und 5 vor. Dieselben enthalten unter anderm:

Dupont, A.: Mr. Bohl's Dante, S. 153—64.

Witte, C.: Dante's Goddelijke Komedie in duitsche terzinen, S. 183—207.

Westerloo, H. C. M. van: Ciacco, S. 226—32.

Nuyens: De drie Vaderen der italiaansche Letterkunde: Dante, Petrarca, Boccaccio, S. 233—46.

ter Horst, F.: Hel, Vagevuur en Hemel, S. 298 fg.

Euk, K. von: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. In deutsche Prosa übertragen, mit Inhaltsangabe und Erläuterungen versehen. Zweite verbesserte Auflage. Wien: W. Braumüller, 1877. 16. — Erster Theil: Hölle. VII. 265 S. — Zweiter Theil: Fegefeuer. 2 Bll. 269 S. — Dritter Theil: Paradies. 2 Bll. 275 S.

Konnte, weil zu spät erschienen, bezw. eingetroffen, nicht mehr oben unter den Uebersetzungen angeführt werden.

Von der ersten, 1830—33 erschienenen Ausgabe dieser Uebersetzung, sagte der treffliche Blanc (in der Ersch & Gruber'schen Encyklopädie, 1. Section, XXIII. Theil, S. 78): "Hätte füglich ungedruckt bleiben können." Ob man nicht auch von dieser zweiten das Nämliche sagen dürfte? Der Uebersetzer glaubt, dass zum vollen Verständniss des italienischen Textes dem deutschen Leser nur eine prosaische Uebersetzung genügen könne. Es wird um so mehr gestattet sein, an der Richtigkeit dieser Ansicht zu zweifeln, als diese in jeder Beziehung prosaische Uebersetzung in Bezug auf die Treue keine Vorzüge vor den metrischen eines Philalethes, Witte u. a. aufweist. Im Uebrigen ist die neue Auflage wesentlich verbessert, zum Theil umgearbeitet worden. Wenn aber der Uebersetzer sich rühmt, die Resultate der neuern Forschungen nicht unbenützt gelassen zu haben, so möchte wohl jeder Kundige etwas anders urtheilen. Die bedeutendsten neuern Arbeiten hat er weder benutzt noch überhaupt gekannt, wie denn seine Kenntniss der neuern und neuesten Dante-Literatur eine äusserst mangelhafte zu sein scheint. Das Werk mag demjenigen gute Dienste leisten, der, ohne mit der Sprache genügend vertraut zu sein, die "Divina Commedia" im Original zu lesen und eine wörtliche Uebersetzung daneben zu halten wünscht. Ein anderes Verdienst kann ich demselben durchaus nicht nachrühmen. Die Anmerkungen enthalten nur das Allergewöhnlichste und nicht einmal immer das Richtige.

Digitized by Google

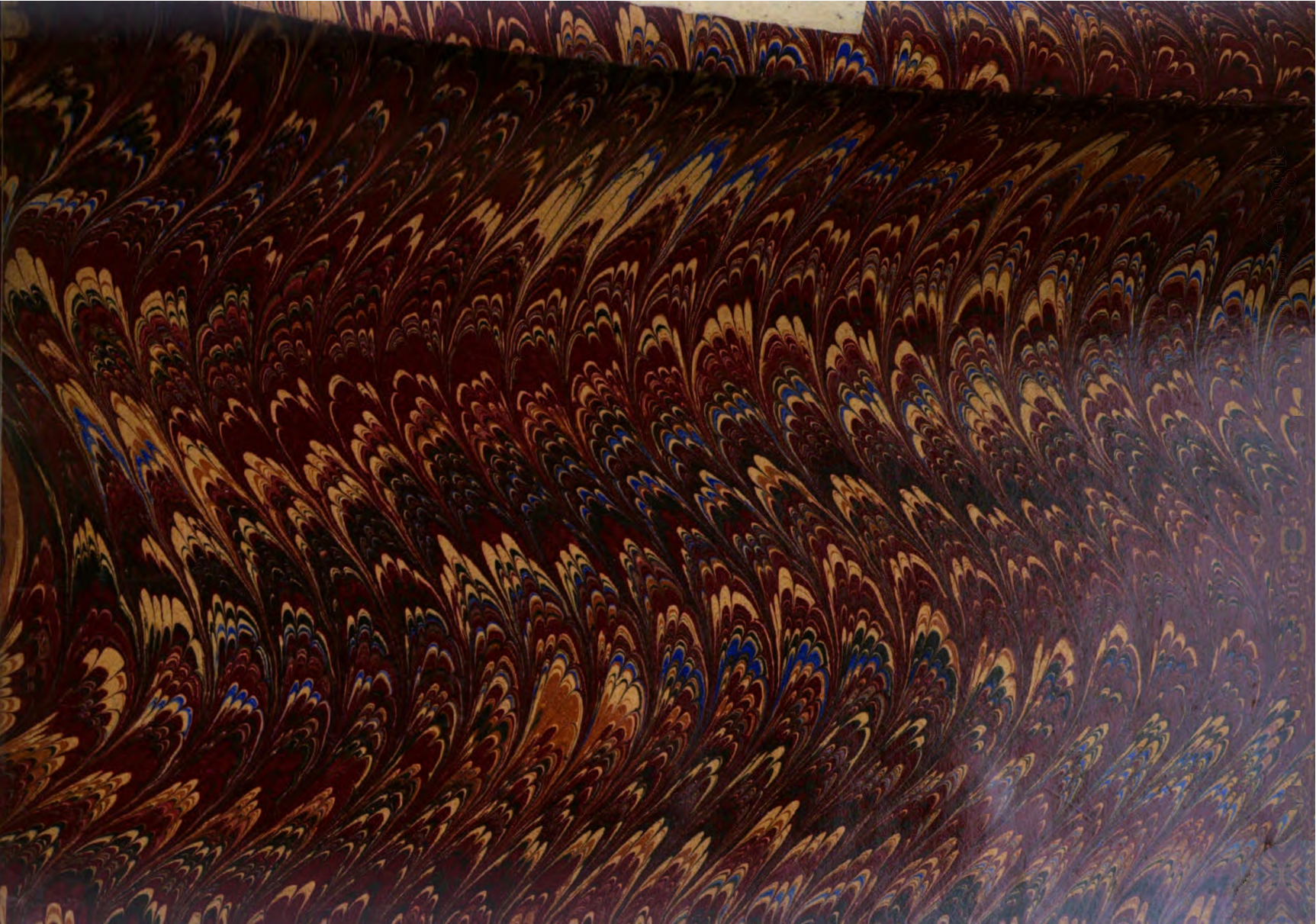
Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



MAR 8 189.

~~APR '64H~~

~~23783~~

Digitized by Google